المجلة العلمية

للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

3

المجلة العلمية
للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

تصدر كل ستة أشهر

الإدارة والتحرير

دبلن ـ أيرلندا

19 ROEBUCK RD.
CLONSKEAGH. D14
DUBLIN - IRELAND

ترسل جميع الشيكات باسم سامر قريطم

بيروت ـ ص.ب. 6792 ـ 13 شوران

ثمن العدد : عشرون يورو

المجلة العلمية
للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

العدد الثالث

حزيران / جوان 2003 م - ربيع الثاني 1424 هـ

المقر الرئيسي للمجلس

دبلن – أيرلندا

19 ROEBUCK RD. - CLONSKEAGH. D14
DUBLIN - IRELAND
Tel : 353-1-2080004 / 353-1-2069602
Fax : 353-1-2080001 / 353-1-2069603

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تراتيب النّشر في المجلّة

تعنى المجلّة بنشر ما يخدم أهداف المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، من البحوث العلميّة التي ينجزها أعضاؤه أو غيرهم، ويتمّ نشر البحوث حسب التراتيب التّالية:

1- ألاّ يكون البحث مستلاّ من رسالة علميّة أو سبق نشره أو قدّم للنّشر في جهة أخرى.

2- أن يكون البحث متّسما بالعمق والأصالة والجدّة.

3- أن يكون البحث موثّقا.

4- أن يلتزم الباحث بقواعد البحث ومواصفات منهج البحث العلمي.

5- أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في صلب الموضوع، وأن ترقّم الحواشي في كلّ صفحة على حدة.

6- أن يكون بيان المراجع العلميّة ومؤلّفيها في نهاية كلّ بحث حسب الحروف الهجائيّة، مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.

7- أن يكون مكتوبا على الحاسب الآلي.

8- ألاّ يزيد البحث على خمسين صفحة، إلاّ إذا أمكن تقسيمه علميّا لنشره في عددين، ويجوز الاستثناء في هذا الشّرط إذا قدّرت هيئة التّحرير مصلحة في ذلك.

9- أن يرفق الباحث ببحثه ملخّصا له، لا يتجاوز صفحة واحدة باللّغة العربيّة، ويفضّل ترجمته إلى اللّغة الإنجليزيّة، كما يرفق به تعريفا علميّا بنفسه لا يتجاوز خمسة أسطر.

10- يتمّ عرض الأبحاث على محكّمين ممّن تختارهم هيئة التّحرير.

11- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنّشر.

12- يعتذر للبّاحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم، دون إبداء الأسباب ودون الالتزام بإعادة البحث.

13- لا يحقّ للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتّحكيم.

14- يمنح الباحث مكافأة رمزيّة عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلّة.

ما ينشر في هذه المجلّة من آراء تقع مسؤوليّته على عاتق الباحثين

أعضاء الهيئة الاستشاريّة للمجلّة

الدّكتور يوسف القرضاوي
الدّكتور أحمد علي الإمام
الدّكتور طه جابر العلواني
الشيخ عبد الله بن بيّة
الدّكتور عبد الله الجديع
الدّكتور عبد الستّار أبو غدّة
الدّكتور عجيل النّشمي
الدّكتور علي القرداغي
الدّكتور يوسف حامد

هيئة تحرير المجلّة

الدّكتور عبد المجيد عمر النجّار

الدّكتور محمّد الهواري

الدّكتور أحمد جاء بالله

الهيئة الإداريّة للمجلّة

الشيخ فيصل مولوي

الدّكتور عبد المجيد عمر النجّار

الشيخ حسين حلاوة

الدّكتور محمّد الفاضل اللاّفي

الأستاذ عبد الله بن منصور

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحرير

درج المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث على أن تكون قراراته وفتاواه في شتّى القضايا مبنيّة على بحوث مستفيضة تجُرى في مواضيع تلك القرارات والفتاوى، ثمّ تطرح على المجلس ليتمّ فيها حوار واسع، تستبين به أركان الموضوع وأبعاده المختلفة، ما تعلّق منها بالواقع محلّ الفتوى أو القرار، وما تعلّق بالفقه ذي الصلة بها، فإذا ما اطمأنّ إلى أنّ البحث قد استوفى مداه اجتهد في إصدار الفتوى، وإلاّ فإنّه قد يؤجّل ذلك إلى حين يتمّ الاستيفاء؛ وعلى ذلك فقد تستلزم الفتوى التي لا تتجاوز الصفحة والصفحتين أن تُنجز لأجلها البحوث التي تستغرق المئات من الصفحات، مثلما كان الأمر في الفتوى المتعلّقة بحكم المرأة التي تسلم دون زوجها، تلك التي بنيت على عدد كبير من البحوث تضمّنها العدد الثاني من مجلّة المجلس في مئات من الصفحات.

وإذا كان هذا المنهج هو المنهج المتّبع في الإفتاء بصفة عامّة، فإنّه يزداد تأكّدا ولزوما في حال الإفتاء في الشأن الإسلامي الأوروبي؛ وذلك لأنّ الواقع الأوروبي هو في ذاته معقّد أشدّ التعقيد، إذ تتشابك فيه الفعاليات، وتتقاطع المذاهب، وتستفحل كثير من المشاكل، والوجود الإسلامي بأوروبا يأخذ من تعقيد الواقع الأوروبي بعضا ويزيد عليه بتعقيدات أخرى، إذ هو وجود يسعى إلى أن يكون إسلاميا وهو يعيش في وسط غير إسلامي، ويخضع لسلطان غير إسلامي، وهذه كلّها أسباب إضافية داعية إلى المزيد من البحث والتقصّي في خصوص الواقع الإسلامي بأوروبا من حيث ذاته ومن حيث ظروفه الموضوعية ومن حيث الأحكام الشرعية ذات الصلة به، وذلك من أجل أن تكون الفتاوى الصادرة في شأنه محقّقة

لمقاصد الدين، مفضية إلى نموّه وإثماره على أساس تلك المقاصد.

إنّ الوجود الإسلامي بأوروبا هو جزء من الوجود الإسلامي العامّ تحكمه ذات الأصول، وتوجّهه ذات القواعد، ولكنّه وجود يختصّ دون الوجود الإسلامي العامّ بخصائص عدّة لعلّ من أظهرها أنّ السلطان القانوني فيه هو سلطان غير إسلامي، وأنّه في حجمه وفي مختلف أوضاعه يمثّل وجود أقلّية في وسط أغلبية غالبة، وإذا كانت الفتوى تتغيّر بتغيّر الظروف والأحوال كما قرّره علماؤنا قديما فإنّ ظروف وأحوال الوجود الإسلامي بأوروبا قياسا إلى ظروف وأحوال المسلمين في الديار الإسلامية هي في أعلى درجات التغيّر، وهو ما يستلزم في معالجتها معالجة شرعية فقها يقوم على أعلى ما يمكن من البحث والتقصّي لتكون الفتاوى فيها محقّقة لمقاصدها، في غير إجحاف ولا تعطيل. ولو تُرك الأمر لفتاوى غير مبنية على علم متقصّ بأحوال الإسلام والمسلمين بأوروبا، وعلى غير علم دقيق بالفقه المتعلّق بأحوال الأقلّيات، فإنّ أمرها قد يؤول إلى حرج يخرج بها عن سمتها الشرعي فلا تحقّق أهدافها، بل قد تحدث من الضرر بالإسلام والمسلمين أكثر ممّا تحقّق من المصلحة، وفي الواقع الإسلامي بأوروبا وقائع من هذا الصنف من الفتاوى الوافدة عليه من خارجه، أو الغافلة عن مكوّناته الحقيقية تصدّق ما نقول.

وهذا العدد الثالث من المجلّة العلميّة للمجلس يعكس كسابقيه هذه السّنّة التي سنّها المجلس لنفسه في بناء القرارات والفتاوى على البحث المتقصّي، انفتاحا في ذلك على كلّ وجهات النظر مهما بلغت من اختلاف في الرأي، إذا التزمت بالحجّة العلمية، وسلكت القواعد المنهجيّة المتعارف عليها في البحث العلمي، سعيا من وراء ذلك إلى أن تستبين الوجهة الصحيحة التي تُبنى عليها الفتوى فتحقّق أهدافها.

وإذا كان من أهمّ ما يؤرّق المسلمين بأوروبا ما يتعلّق بفصل النزاعات التي تنشب بينهم، وخاصّة فيما هو ذو صبغة دينية صرف يفضّلون فيها اللّجوء إلى التحكيم، فقد جاء في هذا العدد جملة من البحوث تتناول بالتحليل قضيّة التحكيم التي قد يجد فيها المسلم ما يستجيب لمقتضيات معتقده من جهة، وما يتساوق مع القوانين

الوضعية للبلاد التي يعيش فيها من جهة أخرى. وفي هذا السياق جاء بحث كلّ من الشيخ فيصل مولوي والدكتور عجيل النشمي والدكتور على محيي الدين القرداغي، وهي بحوث تتكامل في تأصيل قضية التحكيم في أصولها الشرعية، مع توجيه إلى كيفية تنزيلها على الواقع القانوني الأوروبي ليستفيد منها المسلمون في فصل ما يشجر بينهم من النوازل.

وإذا كان الموضوع الذي تناوله هؤلاء الباحثون الثلاثة واحدا، إلاّ أن الطريقة التي تناولها به كلّ منهم مختلفة، فلئن كانت الأصول والأحكام الشرعية قدرا مشتركا بين هذه البحوث، إلاّ أنّ بحث الدكتور عجيل النشمي اتّجه إلى التفصيل في التحكيم والتحاكم الدولي مقارنة بين ما هو قائم في القوانين الدولية الوضعية وما هو مقرّر في المبادئ والأحكام الشرعية. وبحث الدكتور على محيي الدين القرداغي اتّجه اتّجاها عمليا فيما يتعلّق بالإجراءات التطبيقية على التحاكم في المجال البنكي على وجه الخصوص. وبحث الشيخ فيصل مولوي اتّجه اتّجاها قضائيا، فركّز على ما يتعلّق بالجانب القضائي في التحكيم من حيث ضوابطه وإجراءاته وآثاره. وبهذه الطرق المتنوّعة في تناول الموضوع اكتملت حلقات البحث فيه، وتهيّأ إلى أن تصدر فيه لائحة تحكيمية عملية هي بصدد الدرس في مداولات المجلس ليتحاكم على أساسها المسلمون بأوروبا، وربّما تكون إضافة مهمّة في هذا المجال فيتحاكم إليها غير المسلمين أيضا.

ولمّا كانت مسألة اللحوم ما تزال عند المسلمين بأوروبا محلّ تدافع فيما يتعلّق بحلّيتها أو عدمها كما عليه واقعها في البلاد الأوروبية من حيث طرائق الذبح المستعملة فيها، وهي مشكلة تمسّ كلّ مسلم بصفة يومية، جاء بحث الشيخ راشد الغنوشي يسهم فيما يدور من حوار في هذه المسألة، وهو إسهام تناولها من جانب آخر على غير ما جرت العادة به من الاقتصار على البحث فيها من حيث الذكاة أو عدمها بصفة فنّية، وهو الجانب المتعلّق بالبعد الاجتماعي والاقتصادي وما لمسألة اللحوم من تأثير فيه من شأنه أن يكون عنصرا يؤخذ بعين الاعتبار في الفتوى المتعلّقة بهذه المسألة.

ومن المسائل التي تطرح نفسها بقوّة منذ بعض السنوات مسألة الاستنساخ، وخاصّة فيما يتعلّق منه بالاستنساخ البشري، وهو ما يفضي إلى مشاكل بالغة الخطورة على المستقبل الإنساني بأكمله، وفي هذا السياق جاء بحث الدكتور محمد الهواري يعالج هذا الموضوع، شرحا علميا للاستنساخ من حيث حقيقته وتاريخه وآثاره، وتوجيها فقهيا من حيث ما يترتّب عليه من المحاذير الشرعية والقانونية، تمييزا في صور الاستنساخ بين ما هو واقع في تلك المحاذير وما هو غير واقع فيها، ليتمّ على أساس ذلك التعامل بالفتوى.

وفي إطار التأصيل لفقه الفتاوى للأقلّيات المسلمة ليكون فقها مبنيا على قواعد مشتقّة من القواعد الفقهية العامّة، وموجّهة بخصوصيات الواقع الذي تعيشه تلك الأقلّيات، جاء بحث الدكتور عبد المجيد النجار بعنوان "نحو منهج أصولي لفقه الأقلّيات"، وهو بحث يحاول أن يستشرف منهجا لفقه الأقلّيات تجري وفقه الفتاوى في هذا الشأن متأسّسة على الأسس الشرعية العامّة، ومراعية لخصوصيات الوضع الذي تعيش فيه، وهو منهج من شأنه أن يرشّد هذا الفقه، فيتلافى أن يحيد عن المقتضيات العامّة للشريعة، كما يتلافى أن يجحف بالخصوصيات جرّاء تطبيق الأحكام العامّة عليها تطبيقا آليا.

وفي هذا الإطار أيضا جاء بحث الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي بعنوان "خطابنا الإسلامي في عصر العولمة"، إذ هو بحث ينطلق من واقع الأحداث العالمية فيما للخطاب الإسلامي من صلة بها، فيبيّن ما حفّ بذلك من ملابسات اختلط فيها الحقّ بالباطل، ثمّ يضع تصوّرا متكاملا للمنهج الذي يكون به ذلك الخطاب مثمرا لمقاصد الشرع في التعامل مع غير المسلمين، وذلك بناء على أسس دينية من جهة، وعلى مقتضيات يقتضيها الواقع الفكري والثقافي للمخاطبين في هذا العصر الذي يرفع في شعار العولمة، وذلك في سبيل أن يكون الخطاب الإسلامي في هذا الواقع خطابا مفضيا من خلال التعريف بالهدي الإسلامي إلى التقارب بين الشعوب والأمم، ونازعا لأسباب الفرقة والصراع.

والمجلّة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث إذ تعكس السياسة العلمية

للمجلس، وتقوم في مجال البحوث الإسلامية العامّة على ثغر من أهمّ ثغوره وأخطرها، وتجتهد في أن تنشر البحوث المتعلّقة باهتمامات المجلس في الشأن الإسلامي بأوروبا، والقرارات والفتاوي التي ينتهي إليها بناء على تلك البحوث، وفي سبيل أن يكون الأمر شورى بين أهل العلم في هذا الشأن فإنّها ترحّب بكلّ بحث علمي له صلة باهتمامات المجلس وأهدافه بصفة مباشرة أو غير مباشرة، سواء كان منتهيا إلى رأي متّفق مع ما ينتهي إليه، أو كان منتهيا إلى ما يخالفه، إذا توفّرت فيه مراعاة الشروط العلمية والمنهجية، لتكون هذه المجلّة إذن مساحة للحوار العلمي الجادّ الذي يرشّد الاجتهاد، ويفضي إلى ما فيه خير الإسلام وخير المسلمين وغير المسلمين.

والله تعالى وليّ التوفيق.

هيئة التحرير

مسألة اللّحوم ومصير الأقلية المسلمة في الغرب: الأبعاد الثقافية والاقتصادية

الشيخ راشد الغنوشي

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

أولا:مقدمة حول أهمية الموضوع

إنه ما من أمّة يمكن أن تنجح في المحافظة على بقائها من دون المحافظة على هويتها، ولا سيما إذا كانت في حالة استضعاف من جهة العدد أو من جهة الحضارة أو منهما معا شأن الأقلية المسلمة المشتتّة في البلاد الأوروبية والأمريكية والتي تخوض صراع البقاء في ظروف عصيبة غير متكافئة، بما يجعلها معرّضة حقيقة لخطر الانسحاق والذوبان، ما لم يبادر حكماؤها ونصحاؤها إلى تجنيد وتعبئة وتنمية كل عناصر الهوية ووشائج ومؤسسات التواصل بينها.

ومعلوم أن الهوية وهي ما يميز أمة عن أخرى وتتقوّم به أسس وملامح شخصيتها لا تتشكّل فقط من العقائد والمفاهيم الكبرى المشتركة، وهي في واقع الحال عقائد الإسلام وأركانه، وشرائعه الكبرى، فقد تكون جدواها قليلة بالقياس إلى الجزئيات الصغيرة المتعلقة بممارسة الحياة اليومية وبالعادات والتقاليد المتأثلة من المبادئ والعقائد فيما يخص طرائق الزواج والأعياد وما يحيط بالمأكولات والمشروبات والملبوسات ومناسبات الفرح والحزن من أخلاقيات وتقاليد، لا سيما إذا غلبت الأمية على المجموعة المعنية، وأتت أو كادت عوامل الترهّل على العقائد والأركان والمفاهيم الكبرى في نفوس الجمّ الغفير من المهاجرين وعلى الأخص لدى الأجيال الجديدة التي هي بسبيلها إلى الانصهار والذوبان في البيئة الجديدة ما لم تدركها رحمة من الله ثم استنفار جادّ شامل لكل عناصر الهوية، وفكر إسلامي رشيد قد أثمره تفاعل سديد بين تعاليم ومقاصد الرسالة الخالدة وبين حقائق الواقع الصلبة كما كشف عنها تشخيص علمي دقيق لحقيقة حالها.

أما الاكتفاء بالوصفات الجاهزة كما سجّلتها دواوين الفقه، وتخيُّر بعضها لتنزيله على واقع مختلف بالكامل قد لا يكون أصحاب تلك الوصفات قد تصوروا حتى مجرّد التصور حصوله فغالبا ما تكون جدواه العلاجية محدودة إن لم تكن مثار مضاعفات مرضية خطيرة قد تأتي على الكيان جملة، وذلك للأسف هو واقع الحال في مسألة الذبائح التي طالما شغلت الأقلية المسلمة في الغرب ما يحل منها وما يحرم؟

ثانيا:ملاحظات على بحث الأستاذ الهواري:

كادت تنتهي الدراسة القيمة التي قدّمها الأستاذ الهواري حول الذبائح إلى إباحة كل أصناف اللحوم المطروحة في الأسواق الغربية عدا لحوم الخنازير- بناء على تقدير توفّرها على شرائط التذكية الشرعية، فالذابح كتابي! وأساليب التخدير المتبعة لا تميت الحيوان وإنما فقط تهيئه لآلة شديدة المضاء تريحه!!. وسواء أسلّمنا بهذا الاعتبار أم عارضناه بتجريح لأسانيد هذا التوجه: الفنية منها المتعلقة بتقنيات الذبح من حيث وجود نسب مختلفة من الميتة ولا سيما في مجال الطيور،أو الثقافية المتعلقة بمدى ثبوت استصحاب كتابية القوم على ما كانت عليه زمن التشريع وطوال عصور نشأة الفقه وتطوره قبل حصول زلزال الثورات العلمانية (كما سيأتي تفصيله)، سواء أكان هذا أم ذاك فإن النتيجة لا تسلّم للباحث لا سيما إذا دفعنا بهذا المنهج إلى أقصاه بدعوى التيسير فإن ذلك ينتهي إلى إسقاط موضوع التذكية جملة، وتجريده من كل معنى ديني ليتحوّل إلى معاملة عادية يُكتفى فيها بإزهاق روح الحيوان على أيّ وجه تمّ، ولو بليّ الرقبة، ما دام القائم بذلك من أهل الكتاب، كما هو الرأي المنقول عن ابن عربي والذي طارت به الركبان في هذا العصر مع ما وصف به هذا الرأي من شذوذ من طرف أقطاب المالكية كما أشار إلى ذلك الشيخ ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير (جزء 6، ص 122). والشيخ ابن الصديق المغربي. وقد يُستغنى حتى عن هذه الشعرة، إذ الأمر لا يتعلّق بالذابح وإنما بكيفية الذبح، فإذا كانت الكيفية صحيحة فيستوي أن يكون كتابيا

أو مشركا أو مرتدّا، وبذلك تتم علمنة هذه المعاملة من خلال هدر أبعادها الدينية ولا يبقى من معنى غير المعنى السلبي المتمثل في حظر ما ذبح على النصب-وما أحد يفعل ذلك في غرب يزداد علمنة- وليس شيئا غير ذلك، مع أن آيات الأنعام الواردة في هذا الشأن بلغت حدّ اليقين في ربط حلّية الذبائح بالمعنى الديني العقدي في حسم وقطع شديدين وذلك من خلال جمعها بين أسلوب الأمر والنهي والتحريض:فقد أمرت المؤمنين- إن كانوا حقا مؤمنين-بذبح ما ذكر اسم الله عليه. ﴿ **فكُلُوا ممَّا ذُكرَ اسمُ الله عَليه إن كُنتمْ بآياته مُؤمنينَ** ﴾ (الأنعام 118). قال ابن كثير في التفسير [1]: "هذه إباحة من الله لعباده المؤمنين أن يأكلوا من الذبائح ما ذكر اسم الله عليه ومفهومه أنه لا يباح ما لم يذكر اسم الله عليه كما كان يستبيحه كفار قريش من أكل الميتات وأكل ما ذبح على النصب وغيرها".

ويقول شيخ المفسرين ابن جرير [2]: "يقول تعالى ذكره لنبيّه محمد (وعباده المؤمنين به وبآياته: فكلوا أيها المؤمنون مما ذكيتم من ذبائحكم وذبحتموه الذبح الذي بيّنت لكم... وذلك ما ذبحه المؤمنون من أهل دينكم دين الحق، أو ذبحه من دان بدين توحيدي من أهل الكتاب دون ما ذبحه أهل الأوثان ومن لا كتاب له من المجوس إن كنتم بآياته مؤمنين أي: إن كنتم بحجج الله التي أتتكم وإعلامه بإحلال ما أحللت لكم وتحريم ما حرّمت عليكم من المطاعم والمآكل مصدقين".

ثم يأتي بعد هذا الأمر المبيح لأكل ما ذكر اسم الله مخالفة لمشركي قريش في أكلهم الميتة الندب والتحريض للمؤمنين ﴿ **وَمَا لَكمْ أَلاَّ تَأْكلُوا ممَّا ذُكرَ اسمُ الله عَليه وقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَليكُمْ إلاَّ مَا اضطُررتُمْ إليه وإِنَّ كَثيرًا لَّيُضلُّونَ بِأَهوَائِهم بِغيْرِ عِلمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُو أَعلَمُ بِالمُعتَدِينَ** ﴾ (الأنعام 119). قال ابن كثير [3]:

(1) مختصر تفسير ابن كثير: (محمّد علي الصابوني)، دار إحياء التراث العربي، طبعة 1، ج 1، ص 630.
(2) جامع البيان عن تأويل آي القرآن – طبعة دار الفكر – بيروت 1995، م 5 / ج 8 / ص 15.
(3) مختصر تفسير ابن كثير: ج 1 / ص 630.

"ثم ندب إلى الأكل مما ذكر اسم الله عليه"، وقال ابن العربي في أحكامه [4]: "والمعنى: ما المانع لكم من أكل ما سميتم عليه ربكم، وإن قتلتموه بأيديكم، وقد بيّن الله لكم المحرّم وأوضح لكم المحلّل، فكيف يقابل ذلك بهوى باطل ورأي فاسد صدرا بغير علم وكانا باعتداء وإثم وربك أعلم بالمعتدين".

ثم يأتي في السياق حسم المسألة نهائيا بالنهي الجازم عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه واعتباره فسقا توحي به الشياطين إلى أوليائها مجادلة لكم وإيقاعا بكم في الشرك إن أنتم أطعتموهم. ﴿ **ولاَ تَأْكُلُوا مما لَمْ يُذكَر اسمُ الله عَليه وإنَّهُ لَفسقٌ وإنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائهِم لِيُجَادلوكمْ وإنْ أَطعتُموهمْ إنَّكمْ لَمُشرَكُونَ** ﴾ (الأنعام 121). يقول ابن جرير [5]: "لا تأكلوا أيها المؤمنون مما مات فلم تذبحوه أنتم أو يذبحه موحّد يدين الله بشرائع شرعها له في كتاب منزّل فإنه حرام عليكم، ولا ما أهّل به لغير الله مما ذبحه المشركون لأوثانهم فإنّ أكْلَ ذلك فسق يعني معصية كفر"، وقال ابن عباس حول ﴿ **وإنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائهِم لِيُجَادلوكمْ وإنْ أَطعتُموهمْ إنَّكمْ لَمُشركُونَ** ﴾: إن المشركين قالوا للمسلمين: ما قتل ربكم فلا تأكلون ـ يعنون الميتة ـ وما قتلتم أنتم تأكلون، فأوحى الله إلى نبيّه ﷺ: ﴿ **ولاَ تَأكُلُوا مما لَمْ يُذكَر اسمُ الله عَليهِ** ﴾، أي وإن أنتم أطعتموهم في أكل الميتة مستحلين لها أنكم مشركون.

وكل ذلك يؤكّد على المعنى الديني في التذكية، فباسم الله أهدرت حياة هؤلاء الأنعام استثناء من الأصل وهو المحافظة على الحياة، كما استُحلّت الفروج بإذن الله نكاحا. وهذا ما ذهب إليه جمهور المفسرين كما نقله وهبة الزحيلي: إن في هذه الآيات حصرا مستفادا من جهتين: الأولى بما ذكر في الآية السالفة من عدم اتّباع المشركين... والثانية في قوله تعالى: ﴿ **إن كُنتم بآياته مُؤمنينَ** ﴾ (الأنعام 118)، فيكون المعنى: اجعلوا أكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه ولا تتعدّوه

(4) ابن العربي: أحكام القرآن – دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – ج 2 / ص 269.

(5) جامع البيان: م 5 / ج 8 / ص 21.

إلى الميتة فالمؤمنون مأمورون بأن يأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وبغير ذلك لا يكونون مؤمنين. وذهب أبو حنيفة ومالك وأحمد وأصحابه وإسحاق ابن راهويه وابن عباس وابن المسيب وابن أبي ليلى وعطاء وطاووس والحسن البصري.ونقل الإمام المرغيناني الإجماع قبل الشافعي على تحريم متروك التسمية عمدا [6].

وفي الحديث الصحيح: "ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكُل" [7]. وهو نصّ جامع بين المعنى المعقول أو المصلحة (إنهار الدم) وبين المعنى التعبدي (ذكر اسم الله) بما يدرأ شبهة وروائح العلمنة عن التذكية ويجعلها مزيجا من المصلحة والقربة شأن كثير من شرائع الإسلام. ولقد أكّد ابن العربي على معنى القربة في الذبيحة « بدليل افتقارها إلى النية، وأنّ ذكر الله مشروع في كل حركة وسكنة حتى في خطبة النكاح. فإن قيل: المراد بذكر اسم الله في القلب لأنّ الذكر يضادّ النسيان ومحلّه القلب، قلنا: الذكر يكون باللسان ويكون بالقلب، والذي كانت العرب تفعله تسمية الأصنام والنصب باللسان، فنسخ الله ذلك بذكر الله في الألسنة، واستمر ذلك في الشريعة حتى قيل لمالك أيسمّي الله إذا توضّأ؟ قال:أيريد أن يذبح شاة إلى أن موضع التسمية وموضوعها إنما هو الذبائح لا في الطهارة » [8].

ومالنا نذهب بعيدا وكأن الأمة قد بدأت لتوّها تتلمّس طريقها، والحال أنها قد سلخت من عمرها القرون المديدة وهي تعيش الإسلام منهاجا شاملا لحياتها،حيث استقرّ العمل طوال تلك القرون وفي كل الأمصار على الجمع بين ما نصّ عليه الحديث تحديدا: ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكُل. وهو ما يشكّل إجماعا عمليا، بقطع النظر عما خطته الأقلام وتأثّل في الكتب من آراء على اختلاف وتنوع بين غثّ وسمين. وما المصلحة المعتبرة وقد استقرّ في الضمير الجمعي لأمتنا الجمع في التذكية الشرعية بين الشكل والمضمون، بين الروح

---

(6) مختصر تفسير ابن كثير: ج 1 / ص 630.

(7) فتح الباري شرح صحيح البخاري - مكتبة دار السلام - طبعة 3 / 2000 - ج 9 / ص 780 - كتاب الذبائح والصيد - باب ما أنهر الدّم من القَصَب والمَروَةِ والحديد - حديث رقم 5503.

(8) أحكام القرآن - ج 2 / ص 273.

والمادة، بين القربة والمصلحة (التي سنتوسع في الحديث عنها)، بين إنهار الدم بقطع الأوداج والحلقوم وبين ذكر اسم الله جل جلاله طاعة له وتذكّرا لنعمه وآلائه؟

غير أنه مما تجدر ملاحظته أنّ استقراءات الدكتور الهواري حول مدى فعالية وسائل التخدير في مجال الطيور من حيث إن نسبة ميتتها قبل الذبح بفعل المخدّر لا تتجاوز سبعة بالمائة هي استقراءات ناقصة، فلقد أجرت جمعية هولندية إسلامية متخصصة في الرقابة اختبارات عينية أسفرت عن أن نسبة ميتة الدجاج بأثر التخدير قد تصل الى تسعين بالمائة. أما في الدانمارك فقد وصلت تلك النسبة الى ستين بالمائة، مما له دلالة واضحة على نقص الاستقراء الذي اتبع من جهة أنه لا يصدق على كل البلاد الأوروبية والأمريكية، فلا يصح إذن مقياسا يقاس إليه، وهو حتى على فرض صحته لا يؤدّي إلى النتيجة المرجوّة، ألا وهي صحة التذكية بل هو يؤدّي إلى فسادها، فوجود 10 بالمائة من الميتة مختلطة بالتسعين الباقية المذكّاة مفسد للجميع، كما لو أن الصياد وجد عند كلبه المعلم كلبا آخر غير معلم وما يدري أيهما صاد الطريدة أو وجد المصيد وقد غرق في النهر فلا يدري أمات غرقا أم بأثر طلقته، فهي ميتة وهو ما يؤكّد أهمية التسمية فارقا أساسيا بين الميتة والمذكّاة ذكاة شرعية.

ثالثا: أثر الأبعاد الاجتماعية الثقافية والاقتصادية للتذكية في حياة الأقلية المسلمة في الغرب

1- حال المسلمين في بلاد الغرب:

معلوم أن الأقلية المسلمة في الغرب حديثة النشأة، وقد يمثل وجودها في الغرب بهذه النسبة العالية لأول مرة في التاريخ (أكثر من 30 مليونا) ربما أعظم فتح إسلامي في هذا القرن العشرين، وأعظم بركة حلت بحضارة الغرب، إذ تتعرّف على الإسلام وتتعايش معه بعيدا عن مناخات الحرب والأحقاد والدماء، وهو

لعمري كسب عظيم لم يتأتّ للإسلام حتى خلال أعظم عهوده الزاهرة وجيوشه الكاسحة، وذلك بسبب ما كان عليه أهل الكتاب آنذاك من جهالة وضيق أفق وتعصّب يما استحال معه في ظل سيادة الكنائس أي إمكان للتعدد والحوار وحرية الفكر والدعوة، بل حتى مجرد التعايش السلمي بين المذاهب النصرانية نفسها، فكانت حالة الحروب الدينية الماحقة هي الحالة الغالبة على تاريخ النصارى قبل عصر النهضة وعزل الكنائس عن شؤون المجتمعات. وبعض ذيول تلك العصور المظلمة لا تزال تشاهد في إيرلندا حيث يقتل الطفل لمجرد أنه لأبوين من المذهب الآخر، بله أن يُتسامح مع وجود إسلامي في أي شكل.

إن وجود هذه الملايين المسلمة لأول مرة في التاريخ في العرين الغربي الذي تأبّى على كل محاولات الفتح لإيصال أنوار الإسلام وسماحته إلى هذه البلاد هو وجود مدين بعد فضل الله لانهيار مجتمعات أهل الكتاب وقيام مجتمعات العلمانية الديمقراطية، التي نحّت جانبا سلطة الكنائس وأطلقت حريات البشر العقلية والسياسية وعزلت رجال الدين في صوامعهم يعظون في أيام الآحاد من يتكلّف عناء الذهاب إليهم من بين قلّة من المدنفين إلى القبر. إنه من باب العلمانية الديمقراطية والتقدم والقيم الانسانوية دخل الاسلام ديار الغرب وليس من أبواب أهل الكتاب الموصدة.

إن هذه الأقلية بقدر ما تحمل للإسلام وكذا للغربيين من آمال في أن تتجذّر وتزدهر وتتحول إلى مكوّن رئيسي من مكونات البنية الغربية وجسر تواصل بين الشرق والغرب على طريق الأسلمة التدريجية الهادئة بقدر ما هي مهدّدة بشتى الأخطار على وجودها، فإن لم تعجّل بها نيران التعصب المتصاعدة كحمم البراكين من أعماق التاريخ يوقد نيرانها اليهود الصهاينة والمتصهينون المسيحيون، ويمدّهم بالوقود ويقدّم لهم على أطباق من ذهب الفرص الثمينة فريق من متعصّبة ومتطرّفة وحمقى المسلمين،من مثل غزو الكويت وتفجيرات نيويورك، فإن لها بالمرصاد طواحين رهيبة تملك قوة هائلة على الصهر والإدماج وتحويل كل ما يدخلها ومن يدخلها من عناصر جديدة إلى سماد في أرضها، وذلك بفعل ما يتمتّع به الغرب من

تفوّق حضاري ساحق مقابل المنخفض الحضاري الذي تردّى فيه المسلمون منذ قرون، لا سيما وأن الأجواء المحيطة بهذه النبتة الغريبة الطرية تتربص بها إلى جانب رواسب الماضي والحاضر المعادية للإسلام وأهله قوى متمكّنة متنفّذة في المؤسسة الغربية حاقدة على ملّة الإسلام وأهلها وبالخصوص قوم صهيون ممن كادوا يطبقون سيطرتهم على معظم هذه البلدان، ولكنهم ما إن بدأوا يجنون ثمار سيطرتهم وأخذ ثأرهم من أمم غربية طالما نكّلت بهم حتى ظهر الإسلام في هذه الساحة مهددا بنموّه السريع هذه السيطرة، ولذلك صدر الإذن لأبواقهم وأذرع نفوذهم الممتدّة كالأخطبوط باستهداف هذه الأقلية وتسخين وشحن مناخات العداء ضدها على أنها الخطر الزاحف على هذه الحضارة مهددا كل كسبها تمهيدا لعزلها ومنع تصاعد نفوذها واحتمالات منافستها للنفوذ اليهودي.

وربما تتهيأ ظروف مناسبة لإشعال حرائق الإبادة في هذه الأقليات المستضعفة كما حصل من قبل في الأندلس واليوم في فلسطين والبلقان والشيشان حيث تقف إسرائيل توقد النار ضد الجميع، وذلك في غياب النصير من العالم الإسلامي الذي تواجه معظم حكوماته نفس العدو فتقوم هي أيضا بدور التحريض ضد هذه الأقليات المسلمة، إذ ترى فيها رئة يتنفس بها إسلام في بلاد الحرية وخارج أرض الحصار. ويزيد الأمر سوءً أن هذه الأقلية متكوّنة في غالبها الأوفر من جماعات عرقية مختلفة مشتتة تغلب عليها الأمية. ويكاد الجيل الأول يفقد سيطرته على الأجيال الجديدة المتشبعة بالأفكار والقيم وأنماط الحياة الغربية، ومعنى ذلك أن من أشد الأخطار المتربصة بهذه الأقلية هو خطر ضياع هويتها الإسلامية وانصهارها نهائيا في البوتقة الغربية، وذلك هو الرهان الأساسي لكثير من الدول الغربية في تعاملها مع الأقلّيات، وهو في الحقيقة أثر لما تحمله فكرة الدولة القومية الحديثة من توق جامح إلى الدمج والتنميط والصهر والمركزة والتوحيد والقسر.

ومما يعقد الأمر أكثر وضعية التشتت الذي تعيشه هذه الأقلية بما يسهّل عملية الصهر بأسرع ما يمكن، وكذلك تفشي أوضاع البطالة فيها، وانحصار العاملين منها في مجالات الشغل البسيط المأجور، بما يضعف كثيرا إمكانياتهم في إقامة

مشاريع ثقافية وتعليمية وترفيهية للمحافظة على هويتهم الإسلامية.

2- حال المسلمين بالغرب ومسألة اللحوم:

بالنظر إلى ما وصفنا من حال المسلمين بالغرب ما هو أثر موضوع اللحوم المطروحة في الأسواق الغربية إجازة أو منعا على وضعية هذه الأقلية المهددة من حيث هويتها ومن حيث وضعها الاقتصادي؟ وما مدى قوة البناء والتأسيس على مبدإ استصحاب اعتبار أن المجتمعات الغربية القائمة لا يزال وصفها أنها مجتمعات أهل كتاب كما هو وصفها القرآن زمن نزوله وهو الوصف الذي تأسست عليه الأحكام الفقهية صالحا للتعامل معهم على أساس نفس ذلك الوصف وما ترتب عنه من أحكام؟

أ- مسألة اللحوم والهويّة الإسلامية:

معلوم أن حفظ هوية هذه الأقلية المهددة يعتبر مصلحة كبرى معتبرة على أساس أن مصلحة حفظ الدين تتربّع على قمة هرم المصالح الضرورية المعتبرة التي يجب على كل تخطيط إسلامي جادّ لمستقبل هذه الأقلية وعلى كل نصيحة وفتيا ذات صلة بهذه الأقلية أخذ هذا المقصد بعين الاعتبار واستحضار جملة التحديات والأخطار التي تواجهها، حتى لا تكون الفتوى مجرد عمل تقني لا يراعي حال المستفتين والآثار المترتبة لتلك الفتوى على جملة أوضاعهم الدينية والاجتماعية والاقتصادية؛ ذلك أن حفظ بقاء الدين يتقدّم على كل مصلحة أخرى لا سيما إذا تعززت بمصلحة أخرى معتبرة كما سنبين إن شاء الله أعني مصلحة حفظ المال، الأمر الذي يمثل عامل ترجيح كلما اتسعت دائرة الاجتهاد لأكثر من رأي كما هي صورة الحال في الموقف الشرعي من مسألة اللحوم المطروحة في الأسواق الغربية غير ما قطعت النصوص بحظره، وذلك على افتراض التسليم باتساع الأمر لأكثر من اجتهاد، وهو ما يمكن أن تنتهي إليه أي دراسة موضوعية للنصوص الأصلية وتأويلات الفقهاء لها.

إن الاكتفاء في هذه الحالة بدراسة النصوص الواردة لا يحسم الأمر ولا يقدّم أساسا

متينا للترجيح، وحتى أصل التيسير وهو أصل معتبر طالما أعمله ودعا إليه شيخنا القرضاوي بارك الله له في عمره لا يصلح في صورة الحال مصدرا للترجيح دون نظر جادّ في الآثار الواقعية المنعكسة لهذا الرأي أو ذاك على واقع هذه الأقلية ومصيرها: فأي الرأيين: الجواز أو الحظر لهذه الذبائح أقرب إلى خدمة المعنيين بالأمر كمجموعة وليس كأفراد ومساعدتهم على مواجهة التحديات التي تواجههم ولا سيما تحدي الهوية وما تفرضه من تجميع شتاتهم ودعم أواصرهم وتقوية وزنهم الاقتصادي في مهاجرهم؟

قد سبق منا القول أن هوية مجموعة معينة إنما تتمثل فيما يميزها عن غيرها ممن يحيط بها من المجموعات، وأن مصيرها مرتبط بمدى قدرتها على الامتداد بتلك العناصر المميزة إلى أجيالها الجديدة، فإذا جاء زمن على تلك المجموعة عجزت فيه عن أداء هذه المهمة تبعثرت واندثرت. وليس يقتصر أمر الهوية الإسلامية أو أي هوية أخرى على العقائد والأركان والشرائع الكبرى كما ذكرنا وإنما يتجاوز ذلك إلى القضايا الصغيرة المتعلقة بطرائق العيش وجزئيات السلوك والعادات والتقاليد. ولاشكّ أن مسألة الطعام تحتلّ في كلّ ثقافة مركزا أساسيا في ما يحلّ وما يحرم وما يقدّم في هذه المناسبة وما يقدّم في مناسبة أخرى، وكذا أساليب إعداد الأطعمة وتقديمها وتناولها وما يحب منها وما يكره.

ومعلوم لديكم أساتذتي الكرام المكانة المتميزة التي شغلتها مسألة الطعام في البناء الإسلامي، وارتباط الصلاح الديني ارتباط تلازم بأكل الطيبات. ﴿**يَا أَيُّها الرُّسلُ كُلوا مِن الطَّيِّبات واعمَلُوا صَالحًا**﴾ (المؤمنون: 51). وإذا كان المسلمون في وضع العزة والقوة والامتداد الحضاري يسعهم أن يعملوا آليات الانفتاح على الآخر أكثر من عوامل الانكفاء وفتح الذرائع أكثر من سدّها سبيلا إلى الفيضان على غيرهم بخيرهم واحتوائه في بحبوحتهم الحضارية، فهم في وضع الاستضعاف والقلة وهيمنة الآخر عليهم بتفوقه الحضاري أحرياء بالأخرى وتركيز جهدهم على دعم وشد أواصرهم ووقاية أنفسهم وأهلهم وجماعتهم من النيران. نعم يجب أن ينفتحوا على محيطهم ويندمجوا ولا ينغلقوا، ولكن بوصفهم مجموعة ذات هوية

متميزة وليسوا أفرادا أشتاتا.

وقد وردت في لزوم الجماعة أحاديث كثيرة منها. "ما من ثلاثة نفر في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلاة إلا استحوذ عليهم الشيطان فعليك بالجماعة فإنما يأكل الذئب من الغنم القاصية" رواه الحاكم في المستدرك.ومنها: "عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد. من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة" [9]. ومنها: "يد الله على الجماعة إنه من شذّ شذّ في النار" [10]. فكل ما يدعم هذا المقصد عندئذ ويرصّ صف جماعة المسلمين حيثما وجدوا- ولا سيما في غياب حكم إسلامي- ويحملهم حملا على التلاقي من خلال ربط حاجياتهم الأساسية بعضهم إلى بعض على نحو يغدو معه تلاقيهم واجتماعهم ضرورة حياتية لا مناص منها بدل فتح أبواب الخلاص الفردي والتذرر والانفتاح الفردي على الآخر المخالف في الدين والأقوى حضاريا والارتباط الحياتي به، إنّ كل ما يحقق ذلك يغدو ضرورة شرعية ومن قبيل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهو من قبيل ما ذكره العلامة الشاطبي في موافقاته من أن الفتوى ينبغي أن لا تقاس فقط إلى النصوص وإنما ينبغي أن يعتبر فيها بالمآلات أي نتائجها على المستفتي.

أليس يغدو في ضوء هذه الاعتبارات بحال الأقلية المستضعفة المسحوقة في ديار الغرب والمعرضة لخطر الاندثار أن حاجتها إلى الاجتماع والتعاضد وربط مصالحها الحيوية بعضها إلى بعض بما يساعد على حفظ هويتها والتعارف بينها وتأسيس المشاريع المشتركة هي من حاجات الجماعات الحَريّة بأن تتنزل منزلة ضرورات الأفراد؟. أليس جليا كالشمس أن فتح أسواق اللحوم على مصراعيها في وجه مسلمين منقطعين عن دار الإسلام ومهددين بضياع هويتهم بحجة التيسير وتوفّر شروط الذكاة الشرعية في ذبائح غير المسلمين مفترض فيهم استمرار

(9) سنن الترمذي: باب ما جاء في لزوم الجماعة – رقم الحديث 2165.

(10) سنن النسائي – مكتبة المطبوعات الإسلاميّة – حلب – طبعة 3 / 1994 – ج 7 / ص 92 – كتاب المحاربة – باب من فارق الجماعة – حديث رقم 4020.

توفّرهم على وصف الكتابية هو تعريض مؤكّد لتلك الأقلية المستضعفة لمزيد من الأخطار على هويتها ومصيرها ودفعها دفعا لا في اتجاه التلاقي وربط مصالح بعضها إلى بعض وهو السبيل الوحيد للدفاع عن حقوقها وتشكيل مؤسساتها الحيوية، بدل تشجيع النزوعات الفردية التي تمثل الخطر الأعظم المتيح للشيطان وهو ذئب هذه الأمة المترصّد لفرصة الانفراد بفريسته؟.

لقد كان حريّا بالمسلمين إن لم يفقهوا آليات وقوانين الجماعات لا سيما في مرحلة الاستضعاف أن يلقوا السمع لنداء ربهم وهو يقرعهم ويندبهم إلى اتّباع السنن ولو من طريق تقليد أعدائهم فيما يأتونه من اتباع السنن ﴿ **إلاَّ تفعلُوهُ تَكُن فتنَةٌ فِي الأَرضِ وفَسادٌ كَبيرٌ** ﴾ (الأنفال 73). أليست الجماعات اليهودية التي تَوفّقت عبر التاريخ الطويل إلى حفظ هويتها وتواصلها عبر الآلاف من السني،ن وعلى امتداد أصقاع الأرض تقدّم درسا مهمّا طالما نبّه إليه نصحاء هذه الأقلّية المستضعفة مثل شيخنا القرضاوي في توجيهاتها المهمة لها.

وهل كان ذلك ممكنا لهذه الجماعات أن تحقق هذا النجاح النادر لولا شدّ أواصرها المادية والمعنوية بعضها إلى بعض؟ وهل من أحد يملك أن ينكر دور "الكاشير" (أي اللحم المذبوح على الطريقة اليهودية) في هذا النجاح ودور الكنيس والحي اليهودي؟ ولا أزال أذكر في قريتنا النائية بأقصى الجنوب التونسي تلك العائلة اليهودية الوحيدة التي تأخّرت هجرتها إلى فلسطين المحتلّة سنوات كيف ظلّت ممتنعة عن أكل ذبائحنا فتظل الشهور الطويلة تنتظر طرد اللحم الذي يأتيها من أقاربها في فرنسا مرات معدودة في السنة.

بمثل ذلك تواصل اليهود إلى أن تمكّنوا. ولوا أنّ أحبارهم أشفقوا عليهم فاتخذوا التيسير في الفتوى نهجا وحيدا حاكما في كل حال لاندثروا وما قام لهم كيان يستذلّ اليوم أمتنا؛ ذلك أن هوية شعب قد تتشكل أحيانا لدى معظم أفراده فقط من عدد قليل من العادات بعد أن تكون العقائد والأركان قد تعرّضت في بعض المراحل لحالة من التحلل. يقول مؤسّس دولة الكيان الصهيوني بن غوريون: "ليس اليهود هم الذين حافظوا على السبت ولكن السبت هو الذي حافظ على يهود".

السبت، الكاشير، الحي اليهودي، شكلت عبر التاريخ العناصر الأساسية في الهوية اليهودية. وليس نادرا وسط المهاجرين المغاربيين في فرنسا أن تجد الواحد منهم قد نسي لغته الأصلية بالكامل ولا يؤدّي شيئا من فرائض الإسلام ويتعاطى ما طالته يده من الموبقات ومع ذلك يكاد يكون مستحيلا أن يتناول لحم الخنزير أو ما يسميه باللحم المصروع أي غير المذبوح على يد مسلم.

فما المصلحة الشرعية في قطع هذا الخيط الرفيع الذي لا يزال يشدّ هذا المسكين إلى الإسلام ويشعره بتميزه عن "القاوري"، أي المحارب يقصد الأجنبي؟ أليس على الضدّ من ذلك كان يجب علينا أن نقنعه بذلك لو لم يكن مقتنعا، وندعم كل عناصر التميز لديه ونقويها ونزكيها؟ إنه في مثل هذه الحالة وبالنظر إلى المآلات الخطرة للأخذ بفتوى إباحة الذبائح المعروضة في الأسواق الغربية، فإنه حتى على افتراض الاتفاق على حلّية هذه الذبائح بله أن تكون موضع جدل، فالاتجاه الأقوم هو إلى تقييد هذا المباح لما يترتّب على إطلاقه من مفاسد على غرار ما فعل الخليفة الراشد الملهم الفاروق ابن الخطاب الذي طالما أعمل مقاصد الشريعة ونظر إلى كلّ جزئية ضمن خارطتها الشاملة فقدّم أو أخّر، وخصص أو عمّم. ومن ذلك نهيه ابنه عن الزواج بكتابية، وتحديده كميات ومرّات تناول اللحوم، وذلك إلى أن يزول المانع فيعود الأمر إلى أصله.

والخلاصة من كل ذلك واضحة، وهي دعم التصور الديني السائد لدى الأقلية المسلمة المتدين منها وغير المتدين والذي يصل إلى نسبة تسعين بالمائة منها- حسب سبر جرى في هولندا- يعتقدون أن اللحم الحلال هو الذي تقدّمه المجازر الإسلامية، فلا يسعنا دينا ومصلحة إلا أن نعزّز هذا الرصيد الموروث الذي يمثل نوعا من الإجماع العملي، ويعبر عن موقف جمهور الفقهاء ويقدّم دعما معتبرا للهوية الإسلامية لهذه الأقلية المهددة بالاجتياح والانمحاق. إذ يضطر هؤلاء المهددون بضياع دينهم وهويتهم إلى أن يتجمعوا ويبحث بعضهم عن بعض لتذليل هذه المعضلة وتوفير الحلال، مع ما يوفره هذا اللقاء من فرص للتعارف والتعاون والتذاكر والتشاور في شؤون دينهم ودنياهم والبحث عن حلول لمشاكل عويصة

وحيوية ما لحلّها من سبيل دون التجمع، مثل السعي لإقامة مسجد ومدرسة ومركز.

فما أعظم بركات الحلال الذي لا شبهة فيه، حفظا للهوية وعونا على اللقاء والتعاون وترسيخ روح جماعة المسلمين وبناء مؤسساتها. نعم قد يكون في ذلك مشقّة على البعض ولكن متى خلت التكاليف عن المشقات؟ ومتى كانت تدرك عظائم الأمور دون تضحيات وتوثيق لمقومات الهوية والجماعات؟

ب – البعد الاقتصادي في مسألة اللحوم:

أما البعد الثاني الذي لم يلتفت إليه أحد فيما أعلم ممن تكلم في موضوع اللحوم المطروحة في الأسواق الغربية فهو البعد الاقتصادي. وهو مجال بالغ الأهمية في مصير أية جماعة بشرية ولا سيما إذا كانت أقلية فقيرة مغتربة تعيش في ظل مجتمعات مادية مترفّهة قد حقّقت أوجا عاليا من التطور الاقتصادي والعلمي وتوظيفهما لصالح تفوقها الثقافي واقتدارها على الدمج والاحتواء والتأثير حتى على أبعد الأمم عنها، فما بالك بمن يعيش مغتربا فقيرا على أرضها حال الأقلية المسلمة الأمر الذي يجعل مصيرها مرتبطا إلى حدّ بعيد بقدرتها على تشكيل قوة اقتصادية تدرأ عن أبنائها أو تخفف على الأقلّ حجم البطالة المرتفع جدا.

والبطالة مسرح لكل شرّ، كما يوفّر المال إمكان الاستثمار الثقافي في مسألة دعم الهوية الإسلامية من إقامة للمدارس والمساجد والنوادي ومراكز الإعلام المتطور ناهيك عن المساهمة في دعم مشاريع الإغاثة وإسعاف المنكوبين المسلمين في العالم وغيرهم. فكيف السبيل للحصول على المال والحال أن القدرة التنافسية لهذه الأقلية ضعيفة جدا، الأمر الذي يجعل المسلم ليس مرشّحا لغير البطالة أو الأعمال الخسيسة ضعيفة المردود؟ أقرب سبيل واقعي وليس موهوما بدايته تنطلق من مبدأ بسيط: درهم المسلم ينتقل إلى جيب المسلم، تماما كما بدأ وفعل اليهود ولا يزالون. فذلك هو الطريق السالك نحو اكتساب قدر من القوة الاقتصادية تتأسّس على قاعدة بشرية تعدّ بالملايين وتستنزف أموالها من طرف الآخرين ولا

سيما اليهود الصهاينة.

انطلاقا من ذلك الرصيد الميسور يمكن لهذه الأقلية أن تدخل عالم المنافسة. وفي هذا الإطار يمكن لتجارة اللحم الحلال أي ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه أن تشكلّ رصيدا مهمّا جدا للانطلاق الاقتصادي لهذه الأقلية فضلا عما توفّره من خدمات اجتماعية وتربوية، ومن تأكيد لعنصر الهوية.

ولقد كشفت دراسة قامت بها جمعية هولاندية متخصصة في مراقبة اللحم الحلال إلى حقائق مهمّة جدا في هذا الصدد. منها أن حجم الاستهلاك الإجمالي للمسلمين في أوروبا من اللحم الحلال يقدر بـ (6،1 مليون طن) بقيمة جملية تقدر بـ6،5 مليار دولار، وذلك باعتبار أنّ استهلاك الفرد من اللحوم سنويا يقدر بـ 325$، بينما عدد المشتغلين في هذا القطاع يقدر بـ 75000 عاملا. ومن الجدير بالملاحظة أن الدراسة المستندة إلى إحصاءات الحكومة الهولندية قد كشفت أيضا أن أسعار اللحم الحلال من بقر وغنم ودجاج - خلافا لما راج - هي أدنى بكثير من غيرها، نتيجة تشدّد المسلمين في القوانين) [انظر الوثيقة الصادرة عن مؤسسة الأمانة الإسلامية لمراقبة اللحوم بهولندا].

ولا شك أن هذا الجانب يحتاج إلى مزيد من التدقيق والدراسة العلمية، ولكنّ الذي لا ريب فيه أن هذا البعد هو من الأهمّية بحيث ما ينبغي لمثل هذا المجلس الموقّر أن يقضي بأيّ أمر في الموضوع دون أخذه بعين الاعتبار. أما الاكتفاء بدراسة نصية حمالة أوجه كما هو الأمر في قضية الحال دون تحقيق مستوف للمناط عبر استقراء شامل لكل عناصر المعادلة فليس من شأنه إلا أن يفضي إلى نتائج مبتسرة إن لم تكن مضللة، وذلك من مثل التساهل في شأن قضية كبرى ذات تعلّق كبير بشرائعنا وأخصّ خصوصيات حياتنا من زواج وغذاء، ألا وهي القطع بأن الموصوفين بأنهم أهل كتاب من يهود ونصارى وتعلقت بهذا الوصف أحكام هامّة هم لا يزالون على الوصف المذكور بعد كل الذي أدخلته على فكرهم وأساليب حياتهم وقيمهم وأذواقهم ثورات علمانية متلاحقة نقلت الدين والكنيسة من موقع المركز المتحكّم

في كلّ شيء في حياة الجماعة إلى موقع الهامش الخصوصي. لكأن وصف الكتابية في عرف مشايخنا حقيقة أزلية من حقائق الكون لا تزول ولا تحول. هل هم فعلا لا يزال هذا الوصف صادقا في شأنهم فتتنزّل عليهم الأحكام المعنية أم أن ذلك محض توهّم، وأنه كما يقال لا حياة لمن تنادي؟

ج – مسألة اللحوم ووصف الكتابية:

إنه منذ ما يزيد على قرنين على الأقلّ تفجّرت في ديار الغرب سلسلة من الثورات أثارت صراعا مريرا بين رجال الدين وأنصار المذاهب العلمانية انتهت بانتصار ساحق لهؤلاء الأخيرين أفضى إلى كفّ أيدي أهل الكنيسة عن شؤون المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية والفنية وكل ما يتعلق بالمجال العام، وفرض عليهم الانزواء في أديرتهم ومؤسساتهم في انتظار من يأتيهم طالبا مغفرة أو موعظة أو خدمة قبورية. هل هذه الشعوب لا يزال يصدق في حقها وصف الكتابية وهو مناط أحكام شريعتنا الذي يدور معه وجودا وعدما استمرار عمل تلك الأحكام في حقهم كمجموعة أم عدم استمرارها وتوقفها إلا في حقّ أفراد ثبت أنهم لا يزالون على دين المسيح عليه السلام كما صاغته الأناجيل المعروفة، وشاع العمل به في الكنائس وشكّل لقرون طويلة الضمير الجمعي لهذه الشعوب ولا يزال كذلك في مجتمعاتنا الشرقية؟.

إنه من قبيل الانعزال عن حركة التاريخ ما يتوهّمه بعض فقهائنا من أن الانحراف في ديانات أهل الكتاب قديم وفصّلت القول فيه أصول الشريعة وأحكام الفقه، إن الاكتفاء بذلك وعدم الالتفات لما استجدّ في حياة القوم خلال القرون الأخيرة، والإصرار على النظرة السكونية إلى تاريخ عصفت به ثورات علمانية شاملة هو من قبيل استمرار بعض أئمة المساجد إلى وقت قريب الدعاء للخليفة العثماني سلطان الخافقين.

إن المسألة من الخطورة بمكان بحيث ما يجوز لأهل العلم في أمة الإسلام ولا سيما في إطار الفتيا للأقلية المسلمة في الغرب أن تمرّ مرور الكرام على هذه القضية

المفتاح في تحديد التعامل مع القوم. يقول الطبري [11] في تفسيره لآية ﴿ **ولاَ تَأكُلُوا مما لمْ يُذكرِ اسمُ الله عليْه** ﴾ (الأنعام: 121): "إن الله حرم علينا بهذه الآية الميتة وَما أُهلّ به لَلطواغيتَ. وذَبائح أهل الكتاب ذكية سَمّوْا عليها أم لم يسمّوا لأنهم أهل توحيد وأصحاب كتب لله يدينون بأحكامها، يذبحون الذبائح بأديانهم كما ذبح المسلم بدينه".

وكذا الأمر في شأن الزواج بالكتابية لم يطلق وإنما قُيّد بالإحصان أي العفاف واستقذار الزنا. فهل بقي بعد كل الثورات العلمانية التي أتت على كل ما هو مقدّس من معنى خلقي واجتماعي ديني لمفهوم العفاف لدى الرأي العام الغربي كما هو الشأن في مجتمعاتنا رغم فشو الفساد ولكن يبقى منظورا إليه أنه فساد ترجى منه توبة ويتستر عليه. بينما الشأن في الفتاة الغربية أن يكون لها صاحب على رؤوس الأشهاد فإن لم تتوفّق إلى ذلك خشي أهلها أن يكون بها بأس وخلل في النمو الطبيعي ولربما ابتغوا لها الآسي.

فهل من الإنصاف للحقيقة ولديننا في شيء أن نعدّ بعد ذلك عموم نساء مجتمعات تحكمها مثل هذه الثقافة محصنات كتابيات تستصحب في النظر إليهن الحقيقة التاريخية حقيقة أهل الكتاب كما وصفهم القرآن؟ أم أن الحقيقة الموضوعية التي لا يحلّ غض الطرف عنها ضرورة التحري والاستبراء لديننا وعرضنا فنعامل هذه المجتمعات من جهة الوصف الديني من جهة توفره من عدمه كأفراد فتدرس كل حالة على حدة آخذين بعين الاعتبار أن الأصل فيهم أنهم ليسوا أولئك الذين عرفناهم منذ قرون، وربما مجتمعاتهم المشرقية التي لم تبتل بكوارث العلمانية لا تزال في عمومها على الأصل القديم وإنما هم هويات وحقائق أخرى الأصل فيها اللادينية أي العلمانية ومعناها كما عرفها أحد الخبراء العرب في شأنها وهو الدكتور المسيري "أنها نزع القداسة من العالم" أو طرد الألوهية من جملة معاملات الناس. وذلك في الحقيقة ما ذهب إليه الشيخ القرضاوي في فتاواه إذ اشترط شروطا

(11) جامع البيان: م 5 / ج 8 / ص 29.

يجب تحققها في نساء المجتمعات العلمانية الغربية حتى يثبت لهن وصف محصنات أهل الكتاب كالإيمان بالله سبحانه والاستعفاف وعدم البغض للمسلمين فضلا عن عدم الإضرار بالمسلمات.

وإذا كان الأمر كما ذكر الشيخ في شأن الزواج من نسائهم ألا يصدق ذلك بنفس القدر في موضوع الذبائح الذي تأسست حليته على نفس الاعتبار أنهم كتابيون، فإذا اهتزّ هذا الأصل بصدد مسألة النكاح فكيف يظل صامدا في شأن مماثل هو الذبائح؟

والحقيقة أن مقاصد الشارع ليست خفية في أنه خصّ أتباع الديانتين بمعاملة استثنائية على اعتبار الأصول الجامعة بيننا وبينهم ما يغري باحتمالات انتقالهم إلى الصورة الصحيحة الخاتمة للدين من طريق الانفتاح عليهم وفتح طريق الهداية وتيسيرها لهم. ولقد كان ذلك كذلك كما نبّه إليه الشهيد سيد قطب يوم أن كان المسلمون في مرتفع حضاري وكانوا هم في منخفض، أما وقد حدث ما حدث من تطور نقلهم الى التمرد على دينهم والاعتزاز بالعلمنة والرقي فقد أضحى المقصد الدعوي بعيد التحقق بل الأقرب أن يمثّل الزواج منهم اختراقا مضادا في البنية الإسلامية وتعريضا للذرية لنيران جهنم والعياذ بالله. هذا على فرض استمرار وصف الكتابية فيهم وهو ما نقطع مع كثير من الدارسين بأن ما بقي منه هو من قبيل ما ذكر الشاعر: بقايا وشم في ظاهر اليد، لا تصلح أساسا صلبا لتنهض عليه شؤون الحلال والحرام.

وهذا الشكّ في استمرار وصف الكتابية في عموم مجتمعات النصارى العلمانية الوصف المؤثر في سلوك الأفراد فيما يأكلون وما يشربون وما يلبسون وما يأتون وما يدعون، فيما هو حق وما هو باطل، فيما هو خير وما هو شرّ، أي في مقاييس الحكم على الأشياء والأفعال حتى وإن لم تتبع في مجال السلوك، وحال المسلمين اليوم أنهم على ما فيهم من انحرافات لا تزال تلك الموازين لدى عامّتهم تنهل من الإسلام، بينما الأمر في المجتمعات الغربية كانت كذلك قبل سيطرة المذهب المادي بمقاييسه الدنيوية القائمة على المنفعة واللذة والقوة والعزة القومية التي تعبر

عنها الدولة ومصالحها مما لا شأن له بالدين اللاهم إلا توظيفا عند الحاجة. وليس هذا الكلام تخرصا وإلقاء للكلام على عواهنه وإنما هو ثمرة أبحاث أنجزها اختصاصيون غربيون على مجتمعاتهم ألقت أضواء كاشفة على حقيقة الوضع الديني من جهة نسبة المعتقدين في العقائد المسيحية والممارسين لها،وتتبع اتجاه التطور في هذا الصدد.

ففي بريطانيا مثلا هبط عدد المسجلين في الكنيسة من 22٪ سنة 1900 إلى 7٪ سنة 1990 وتدنى سنة 1998 إلى أدنى مستوى في تاريخ الكنيسة الانجليكانية، فكان أقلّ من مليون من جملة حوالي أربعين مليونا من الراشدين.. وبعد استعراض نسب مقارنة متشابهة حول الأوضاع الدينية في البلاد الغربية يستنتج الأستاذ ستيف بروس [12] صاحب كتاب:

Religion in the Modern World : from cathedrals to cults Oxford
Oxford University Press, 1995, 278 pp

النتيجة التالية: "إن اتجاه التطور الديني بكل المقاييس هي نفسها في المجتمعات الصناعية الغربية نحو التدهور. والاستثناء الوحيد حسب هذه الدراسة هو الولايات المتحدة. وفي ما يتعلق بمسالة التعميد فقد تطور في الكنيسة الانجليكانية من 65٪ سنة 1900 إلى 27٪ سنة 1993 أما عدد الذين صرحوا في بريطانيا أنهم لا دين لهم فهم حوالي ثلث السكان، وحوالي 10٪ صرحوا أنهم يعتقدون في وجود حياة بعد الموت وحوالي 50٪صرحوا أنهم لا يؤمنون بوجود إله. كما أكدت الدراسة على الاتجاه المتزايد نحو علمنة الكنيسة بتخليها عن الحديث عن المعجزات والمغيبات والمحرمات".

ولقد وصل اكتساح العلمنة للفضاء الديني إلى حدّ تصريح عدد من كبار القساوسة في أكثر من بلد غربي بممارستهم للشذوذ الجنسي ودفاعهم عن الحب والمحبين

(12) ص 31 وما بعدها.

في كل الاتجاهات. ويكفي في بلد نصراني عريق مثل بريطانيا أن نتذكّر المباراة التي حصلت بين زوج في قمة هرم السلطة مفترض فيهما القداسة الدينية على اعتبار طبيعة الملكية البريطانية الجامعة في شخص الأسرة المالكة بين الرئاستين الدينية والسياسية. لقد أقدمت الأميرة ديانا على رواية العلاقة الخاصة التي جمعتها مع صديق لها وما جرى فيها،إذ روت تفاصيلها على الشاشة أمام عشرات الملايين من مواطنيها، فما زاد ذلك الجماهير إلا تعلقا بها وتعاطفا معها.ولم يبطئ الزوج ولي العهد- وهو رجل مثقف محترم ومفترض فيه أن يجمع يوما بين رئاسة الكنيسة والدولة – في انتهاج نفس المسلك، فكشف على شاشة التلفزة علاقته الخاصة مع صديقة له،فلم ينل ذلك شيئا من مكانته بل ارتفعت أسهمه. ودلالة ذلك لا تخطئها عين على ما آلت اليه المجتمعات الغربية في علاقتها بالدين مصدرا لضبط قيم الانسان ومسالكه في سائر المجالات، فهذه العلاقة لم تعد تمثل قاعدة الأخلاق الاجتماعية وميزان القيم كما كانت في العصور الوسطى وقبل اندلاع الثورات العلمانية وسيطرة المذهب المادي بمقاييسه النفعية المادية التي حلت محل الدين والكنيسة وأحالتهما إلى هامش المجتمع وخصوصيات الأفراد، وذلك ما يجعل وصف أهل الكتاب في غير محلّه لأنه وصف لجماعة لا تزال في عمومها تتمسّك بمرجعية دينية تنطق باسمها مؤسسة تتموقع في قلب المجتمع وجملة نشاطاته، وقد كان الأمر كذلك لعصور طويلة سابقة، بينما قد جرت في النهر الغربي مياه جديدة غيرت مجراه وأوصافه بما جعلنا إزاء مجتمعات لا دينية،ليست بالضرورة معادية جهارا للدين ولكنها ليست في خدمته ولا تتقيد بقيوده ولا تزن بموازينه، بل قد انتظمت بحسب قيم وفلسفات ونظم معادية له في العمل، وتعمل بما يناقضه ليل نهار بصورة صريحة –كما هو الحال في النمط المتطرف للعلمانية:الماركسية والفرنسية،أو في صورة أقل حدة كما هو الحال في العلمانيات الانقلوساكسونية: البريطانية الجرمانية الأمريكية.

ولا ينفي ذلك استمرار تأثير المسيحية في المجتمعات الشرقية باعتبارها استمرارا تاريخيا ومتأثرا بحال المسلمين، فهي حقا مجتمعات أهل كتاب، ولا يستبعد

كذلك استمرار نفوذ واسع تتمتع به المؤسسات المسيحية سواء على قطاع من المواطنين تختلف نسبتهم من بلد الى آخر ولكن كأفراد وليسوا كحالة اجتماعية، أو على الدول نفسها ولكن فيما يخدم سياساتها التي تتقرر في مؤسسات ووفق مقاييس لا علاقة لها بالدين. وكل ذلك يؤكد أننا إزاء أوضاع جديدة لم يعرفها الفقهاء القدامى، فالبناء على أحكامهم في هذا الشأن مُوقع لا محالة في المحظور والعياذ بالله، صارف عن قاعدة أساسية في الفتوى: قاعدة تغير الفتوى بتغير الحال والزمان والمكان.

الخلاصة:

إنه رغم أن حاجة هذا الموضوع مؤكّدة إلى دراسة أوسع استقصاء وأعمق تحليلا وبحثا، إلا أن الذي أردناه فقط لفت النظر إلى ضرورة الانتهاء عن التمادي في إلقاء الأحكام جزافا على واقع قد ناله من التغير ما حوّله إلى ما يشبه نقيضه، ومع ذلك لا يزال الموقف الفقهي من كثير من نوازل الأقليات المسلمة منقطعا عن تطور الدنيا من حوله،بحسبان مصاديق ومناطات أحكامه لا تزال ثابتة على حالها، فتفتح خزائن الماضي لتلقى منها نفس الأحكام. والى أن نعيد التثبت الجادّ من جملة أحوال المسلمين في الغرب وما يتربص بهم من أخطار وما يقتضيه استمرار وجودهم ونموه من حاجات كالتثبت من صحة استمرار الواقع التاريخي الذي تأسس عليه مفهوم ومجتمعات أهل الكتاب حري بنا أن نقف وقفة تأمل ونرسي أحكامنا على أرضية صلبة آخذين ضرورة بعين الاعتبار -في قضية الحال قضية ذبائح غير المسلمين- جملة الأبعاد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية التي تحكم حياة الأقليات المسلمة في الغرب وما تتعرض له هويتها الدينية من حملات تشويهية مبرمجة لعزلها واستدراجها إلى محارق العنف لتصفيتها أو دفعها دفعا إلى الاندماج الفردي والذوبان، استغلالا لما تعانيه من حالة استضعاف اقتصادي: فقرا وبطالة، ومن حالة تذرّر اجتماعي بسبب ضعف مؤسسات الرعاية والتأطير في مجال الأجيال الجديدة بالخصوص. إن تناول مسألة حكم الذبائح -مثلا- وكذا الزواج المختلط بمعزل عن جملة الأوضاع السابقة اكتفاء بتوجيه الأنظار إلى

تقنيات الذبح واستدعاء مفاهيم دينية تاريخية مثل مفهوم أهل الكتاب بمعزل عن حركة التاريخ وتطورات المجتمعات للانتهاء -في تبسيط شديد لما هو معقد- إلى إباحة ذبائح غير المسلمين بمعزل عن عدد كبير من الاعتبارات الاقتصادية والثقافية والسياسية والتي لو أعطيت حظها من الاعتبار -كما حاولنا أن نفعل- لانتهينا إلى أحكام مغايرة تعين هذه الأقلية المهدّدة في هويتها وموارد عيشها على التحقق بقدر من التماسك واكتساب موارد هي في أشد الحاجة إليها.

إن صرف النظر عن الاعتبارات الثقافية والاقتصادية في هذه المسألة يمثل تعبيرا صارخا عن استمرار فقه التقليد وعزلة الفقه عن رياح التغيير التي عصفت وتعصف بالعالم، والتي تمثل تهديدا وجوديا لعشرات الملايين من المسلمين في الغرب.إنه لا مناص لفقه الأقليات المسلمة في الغرب من قراءة علمية متأنية لجملة العناصر التي تشكل حقيقة معادلة الواقع الغربي حتى يرسى هذا الفقه على أساس علمي متين ومناط محقق..إن ذلك شرط ضروري للاطمئنان أننا فعلا في علاقة حقيقية جادة مع الواقع تسمح لنا بإدارة حوار مثمر بينه وبين حقائق الدين الخالد،حواريؤهل لتطوير فقه جديد يفتح طريق المستقبل أمام الوجود الاسلامي الغربي الواعد ليكون بحق جسر تواصل بين عالمين، ومبشرا بإرساء ثقافة اسلامية غربية تنضاف زهرة أخرى في حديقة الحضارة الإسلامية إلى جانب أخواتها العربية والفارسية والتركية والهندية والإفريقية.

إن الإسلام واحد ولكن ترجماته الثقافية تتعدد بحسب اختلاف الزمان والمكان والحال. إن الرخص إذا أعملت بمعزل عن مآلاتها قد تفضي إلى عكس ما أريد منها من تيسير على المكلف، فتنتقل من الرحمة إلى ضدها، وبالخصوص في حالة الاستضعاف كالتي يمر بها المسلمون في الغرب.إن حاجتهم إلى حفظ هويتهم واكتساب مقوم القوة الاقتصادية الضروري وتحقيق التماسك الداخلي والاندماج في وسطهم الغربي جماعات منظمة لها مؤسساتها الخاصة بها وليس مجرد أفراد مرشحين للهضم والاستيعاب، إن حاجتهم تلك تمثل أولوية مطلقة يجب اعتبارها، وهو ما يقتضي دعم الموقف الفقهي لما هو ثقافة سائدة بينهم من أن ذبائح غير

المسلمين محرمة،بصرف النظر عن التقنيات المستخدمة في الذبح، لما قدمنا من اعتبارات دينية (التسمية) واعتبارات اجتماعية واقتصادية، وهي اعتبارات قابلة للتغير بتغير جملة أحوال هذه الأقليات المسلمة والمناخات المحيطة بها. كما أنها لا تمس في شيء ما ينبغي أن يكون عليه المسلم من سماحة مع من يخالفه في الملة، ومن إحسان إلى جاره ومواطنه غير المسلم، ومن وفاء بمقتضيات عقد المواطنة:واجبات وحقوقا، في إطار احترام القوانين والبحث عن مجالات التعاون مع إخوانه المؤمنين وغير المؤمنين من مواطنيه عبر المشاركة الفاعلة في المناشط السياسية والاجتماعية والثقافية لما فيه خير الجميع تغييرا لما يراه مناقضا لدينه ولمصلحة وطنه وأمته الإسلامية وللإنسانية من قوانين وسياسات محلية أو خارجية، وذلك في نطاق الالتزام بالمناهج السلمية، ورفض الانسياق وراء ثقافات التشدد والقطيعة والاستدراج إلى دعوات ومحارق العنف. قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلقنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وأُنثَى وجَعلنَاكُمْ شعُوبًا وقَبائِلَ لتعَارفُوا إِنَّ أَكرَمَكُمْ عنْدَ اللَه أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَليمٌ خَبيرٌ** ﴾ (الحجرات: 13). واللَه الموفق إلى سواء السَبيل لاَ رب غيره واستغفر الله لي ولكم وهو الغفور الرحيم.

نحو
منهج أصولي لفقه الأقلّيات

أ. د. عبد المجيد النجار

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرّحمن الرّحيم

والصلاة والسلام على رسوله الكريم

تمهيد:

جاءت شريعة الإسلام حاكمة على حياة الناس في كلّ ظرف زماني ومكاني كانوا فيه، وفي كلّ الأحوال التي يكونون عليها، تطبيقا في ذلك لنصّ من نصوص الوحي، أو لاجتهاد من اجتهادات العقول وفق إرشادات الدين وتوجيهاته العامّة، وعلى منهج للاجتهاد ضُبطت قواعده وأصوله في علم أصول الفقه ليكون هاديا للعقل في تحرّي مراد الله تعالى المبيَّن للناس على وجه التفصيل أو على وجه الهدي العامّ، إذ تعبّد الله تعالى عباده بأن يتحرّوا مراده قدر طاقاتهم، وأن يخضعوا لذلك المراد في كلّ حياتهم.

وإذا كانت تعاليم الدين الحنيف قد تناولت بالبيان في شؤون الإنسان كلّ مناحي الحياة، إلاّ أنّها لم تكن على سواء في ذلك التناول من حيث التفصيل والإجمال. فبعض تلك الشؤون فُصّل البيان فيها تفصيلا، بينما شؤون أخرى أجمل فيها إجمالا، صدورا في ذلك عن حكمة إلهية لعلّ من بعض وجوهها توافق التفصيل مع ما هو ثابت لا يتغيّر من وجوه الحياة، ومع ما هو خارج نطاق الاجتهاد العقلي في تحرّي المراد الإلهي ممّا يختصّ الوحي وحده ببيانه، وتوافق الإجمال مع ما هو متغيّر من أحوال الناس ممّا يحتاج إلى تدبير العقل في سبيل توفيق منقلبات أوضاعه إلى هدي الدين ومقاصده.

والناظر في عموم تعاليم الدين، وفي مبانيه الكلّية ومقاصده العامّه يجد أنّه دين جاء لبناء المجتمع الإنساني وتدبير شؤونه كغاية عليا لكلّ تدبير جاء يتعلّق بشؤون الفرد أو الفئة القليلة من الأفراد، وهو المغزى الذي انفرد به الإسلام من بين سائر

الأديان، وكأنّما هو مغزى مندرج ضمن الخاتمية التي أرادها الله تعالى لهذا الدين، فهي خاتمية كمال شامل بما في ذلك الكمال المتمثّل في معالجة شؤون الإنسان مجتَمعا بعد معالجة شؤونه أفرادا وجماعات، وقد جاءت الدلالات على ذلك متواترة، ومنها على سبيل المثال تلك الصيغة في الخطاب الديني التي جاء بها موجَّها إلى جماعة الإنسان لا إلى أفراده، ومنها ذلك البعد الجماعي البيّن حتى في أخصّ مظاهر العلاقة بين الإنسان وربّه من مثل الصلاة والصيام والحجّ، ولا غرو فإنّ الإسلام جاء يكلّف الإنسان بمهمّة الخلافة في الأرض، وهي مهمّة لا ينهض بها إلاّ التديّن الجماعي ويقصر عن أدائها مجرّد التديّن الفردي.

وبناء على هذا المغزى الديني القائم على المفهوم الجماعي للتديّن جاءت تعاليم الدين بصفة عامّة، وما يتعلّق منها بوجوه التعامل بين الناس بصفة خاصّة متّجهة ببيانها التفصيلي إلى مقتضى وجود جماعي للمتديّنين يديرون فيه شؤون الحياة على أساس من تديّنهم الجماعي، وذلك سواء فيما يشجر بين بعضهم وبعض من العلاقات، أو فيما يشجر بينهم وبين غيرهم ممّن لا ينضوي تحت جماعتهم الدينية من الناس، ورتّب كلّ ذلك على أساس أنّ سلطان الدين هو السلطان القيّم الذي تنفّذه ضمائر الأفراد فيما هو من خصائص الضمائر، والهيئة الجماعية متمثّلة في الدولة فيما هو من خصائصها.

ومن المعلوم أنّ شؤون المسلمين لئن كان من المطلوب دينا أن تجري على هذا النحو من الوجود الجماعي الذي يخضع لسلطان الدين، فإنّها قد تطوّح بها الأقدار في واقع الحياة فتجري على أحوال غير تلك الأحوال، فإذا أفراد أو جماعات من المسلمين تقلّ أعدادهم أو تكثر يجدون أنفسهم في أوضاع يكونون فيها متديّنين في خاصّة أنفسهم أو في علاقات ضيّقة تدار بينهم، ولكنّهم في علاقاتهم الاجتماعات الواسعة والمتشعّبة يكونون خاضعين لسلطان غير سلطان الدين، من أنظمة اجتماعية أو قانونية أوثقافية ينخرطون فيها ويكون السلطان فيها لدين غير دينهم، وينفّذه على مجموع من ينضوي تحته من لا يؤمنون بالإسلام ولا يطبّقون شريعته بين الناس.

وقد كان حظّ هذه الحال من أحوال الوجود الإسلامي التي قد تطوّح إليها ظروف الزمان من التفصيل في بيانات الوحي أقلّ من حظّ تلك الحال التي يكون فيها ذلك الوجود جاريا على سلطان الدين في شؤن الجماعة كلّها، إذ جاء ما يتعلّق به راجعا إلى تصرّف الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة في ذلك الوضع مع المجتمع الذي انخرطوا فيه والسلطان الذي انضووا تحته على قدر من الكلّية والإجمال والهدي العامّ. ولعلّ من حكمة الله تعالى في ذلك أنّ الوضع الذي يكون فيه للدين سلطان على الجماعة هو وضع منضبط ثابت مستقرّ، فناسبه البيان التفصيلي، وأمّا الوضع الذي يكون فيه الوجود الإسلامي خاضعا لسلطان غير سلطان الدين فإنّه وضع متعدّدة صوره، متنوّعة أحواله، مستجدّة فصوله على غير انضباط، فناسبه إذن الهدي العامّ دون تفصيل ليكون للاجتهاد العقلي مجال في توفيقه إلى مراد الله تعالى على ضوء ذلك الهدي الدّيني العامّ.

وقد كان دأب النظّار من الفقهاء المجتهدين في كلّ زمان أن يعالجوا الأحوال الطارئة في حياة المسلمين بالحلول الشرعية، وأن يوسّعوا الاستنبط الفقهي بالنسبة لتلك الأحوال التي لا يكون فيها من نصوص الوحي تفصيل مثل حال الأقلّيات التي أشرنا إليها، بل كان من دأبهم أن ينتقلوا بالنظر الفقهي من تشريع الأحكام التفصيلية في معالجة تلك الأحوال إلى تأسيس القواعد والأصول المنهجية التي توجّه ذلك النظر وتكون له ميزانا هاديا يتحرّى به ما يريده الله تعالى من أحكام في ترشيد الحياة، وتلك مهمّة أدّى منها الاجتهاد الفقهي في شأن أوضاع الأقلّيات المسلمة التي أفرزتها التطوّرات الماضية للتاريخ ما تيسّر له أن يؤدّي، وهي اليوم في شأن الأقلّيات المسلمة ملقاة على عاتق النظّار من الفقهاء والمجتهدين المعاصرين بأشدّ وأثقل ممّاكانت ملقاة على عاتق السابقين؛ وذلك لما حصل في هذا الشأن من تطوّر لم يكن له في السابق مثيل.

1 ـ فقه الأقلّيات في التراث الفقهي:

لمّا نشأ الفقه الإسلامي وتوسّع وتطوّر فإنّه انبنى في كلّ ذلك بوجه عامّ على معالجة الحياة الواقعية للمسلمين يروم تدبيرها في مستجدّاتها ومنقلبات أحوالها

بأحكام الشريعة المنصوص عليها أو المستنبطة بالاجتهاد، فجاء في أنواع قضاياه ومستنبطات أحكامه، وفي منهجه وروحه العامّة يعكس إلى حدّ كبير واقع الحياة الإسلامية فيما يطرأ عليها من الأطوار، وما تنقلب فيه من الأحوال، فيصوغ لكلّ تلك الأطوار والأحوال أحكاما شرعية من صريح النصّ أو من أصول الاجتهاد، ولم تكن الأحكام الافتراضية فيه إلاّ جارية على سبيل المران التعليمي، بل قد كانت منكرة عند بعض أيمّة الفقه من كبار المجتهدين.

وواقع الوجود الإسلامي عند نشأة الفقه وطيلة فترة ازدهاره الحيّة بحركة الاجتهاد كان واقعا يقوم ذلك الوجود فيه على سلطان الدين الذي به تنتظم حركة العلاقات الاجتماعية كلّها من تلقاء الأفراد والفئات فيما بينهم، ومن تلقاء الدولة التي تسوس الأمّة سياسة شرعية، ولم يعرف ذلك الوجود جماعات واسعة من المسلمين تعيش في مجتمعات غير إسلامية يخضعون بها في علاقاتهم الاجتماعية العامّة لسلطان غير سلطان دينهم، وقصارى ما كان يحصل في هذا الشأن وجود أفراد من المسلمين أو جماعات صغيرة منهم في مجتمعات غير إسلامية وجودا عارضا في الغالب بسبب ضرب في الأرض، أو إيمان بالدّين ناشئ لم تتوسّع دائرته ليصبح سلطانه غالبا، فلم يكن إذن ذلك الوجود للأقلّيات المسلمة ظاهرة بارزة ضمن الوجود الإسلامي العامّ.

وبسبب هذه المحدودية غير الملفتة للانتباه في ظاهرة الوجود الإسلامي الذي لا يخضع لسلطان الدين، مضافا إلى ذلك ما ذكرنا آنفا من أنّ البيان الديني في هذا الشأن كان بيانا جمليا عامّا، فإنّ الاجتهاد الفقهي الذي كان يتصدّى لحلّ مستجدّات الواقع بأحكام الشريعة لم يتناول بشكل عميق موسّع هذه الحال من أحوال الوجود الإسلامي بما هي ظاهرة غير ذات شأن بيّن في واقع المسلمين، وربّما تناول قضايا جزئيّة محدودة منها كانت تعرض للمجتهدين بين الحين والآخر فيصدرون فيها فتاوى وأحكاما في غير ما اهتمام شمولي عامّ بها كحالة من أحوال المسلمين ذات الوزن الواقعي المهمّ.

وربّما طرأت في بعض مراحل التاريخ الإسلامي ظروف أصبحت فيها حال

المسلمين الخاضعين لسلطان غير سلطان دينهم ظاهرة ذات شأن واقعي، وذلك مثل ما حصل للمسلمين عند سقوط الأندلس، ومثل ما كان من أمر المسلمين ببعض البلاد الآسوية والإفريقية حينما تزايدت أعدادهم وتوسّعت جماعاتهم مع بقائهم أقلّيات مسلمة في مجتمعات غير إسلامية تساس بسلطان غير سلطان الإسلام، ولكنّ هذه المراحل التاريخية التي أفرزت هذا الواقع الجديد للأقلّيات المسلمة وافت بالنسبة لمراحل تاريخ الفكر الفقهي مرحلة الضعف الاجتهادي والأيلولة إلى التقليد والجمود، فلم يكن هذا الفكر قادرا على أن يتناول هذه الظاهرة الجديدة بمعالجة فقهية أصلية شاملة، وظلّ في نطاق التقليد والجمود يردّد المعالجات الجزئية الاجتهادية القديمة في طابعها الجزئي، أو يضيف إليها إضافات من الفتاوى ذات الطابع الجزئيّ أيضا.

وقد أسفر هذا الوضع المتعلّق بوجود الأقلّيات المسلمة في طوريه مع اختلاف الأسباب بينهما عن أنّ المدوّنة الفقهيّة الإسلامية لم يكن لفقه الأقلّيات فيها بيان ثريّ يتناول في شمول أحكام العلاقات الاجتماعية للمسلمين، وتصرّفاتهم الاقتصادية، وسائر أحوال شؤونهم العامّة فيما له صلة بالمجتمع غير المسلم الذي يعيشون فيه، والذي يسوسه سلطان غير سلطان دينهم يكونون هم خاضعين له كما يخضع له سائر المجتمع الذي يعيشون فيه، وإنّما وجدت في هذه المدوّنة أحكام وفتاوى واجتهادات فقهية جزئيّة متفرّقة في الغالب بين أبواب الفقه المختلفة، لا يجمعها جامع في باب موحّد، ولا منهج شامل في النظر الفقهي.

وقد استصحب هذا الوضع في المدوّنة الفقهية بالنسبة لفقه الأقلّيات وضعا مشابها في مدوّنة أصول الفقه، إذ من المعلوم أنّ هذا العلم المنهجي قد نشأ متأخّرا عن علم الفقه، وكان نشوؤه في عمومه استقراء من محرّرات الأحكام الفقهية وليس وضعا ابتدائيا لقواعده المنهجية، فكان لهذا السبب متأثرا على نحو من الأنحاء بالمسار العامّ للفقه، وذلك فيما يتعلّق بأحجام الاهتمام بقضايا الحياة الإسلامية، وشمول البيان فيها، وإن يكن هو من الناحية المنطقية الأصل الذي ينبني عليه الفقه، والذي يتوجّه بتوجيهه.

ومن بين ما طاله استصحاب أصول الفقه لما جاء في المدوّنة الفقهية من شحّ في البيان المفصّل ما يتعلّق بالأقلّيات المسلمة الواقعة تحت سلطان غير إسلامي، فلئن كانت قواعد أصول الفقه وقوانيه وأحكامه ذات طابع منهجي عامّ، يشمل بالتقعيد المنهجي كلّ جزئيّات الأحكام، ولا يختصّ ببعضها دون بعض، فإنّ توجّه الأصولي الفقيه بكثافة وعناية إلى مجال من مجالات النظر الفقهي أكثر من توجّهه إلى مجال آخر من شأنه أن يؤثّر في نظره الأصولي باستخراج قوانين وقواعد منهجية ذات علاقة أشدّ وأمتن بالمجال الفقهي الذي كان توجّهه إليه أكثر كثافة وعناية، وبإنضاج تلك القوانين والقواعد بمحاكمتها التفصيلية التطبيقية إلى جزئيات الأحكام التي تنضوي تحت ذلك المجال.

ونتيجة لذلك فإنّ مدوّنة أصول الفقه كما المدوّنة الفقهية جاء فيها حظّ التّأصيل لفقه الأقلّيات حظّا ضعيفا بالنسبة لغيره من الاهتمامات الفقهية، فهذا المجال الفقهي لم يوجّه إليه التّأصيل باهتمام مقدّر في تقرير القواعد الفقهية وتوجيهها والتمثيل لها، وكذلك في تقرير أصول الاجتهاد فيه، وتطبيقاتها المختلفة الوجوه، وبقي الأمر في ذلك كلّه على حدّ القدر المشترك من الوجوه العامّة في استنباط الأحكام من مداركها، وهو ما يلتقي عليه النظر الفقهي في كلّ مجال من مجالات الحياة حينما يكون سلطان الدين سائدا، دون خصوصية لأوضاع الأقلّيات المسلمة التي تعيش تحت سلطان غير ذلك السلطان.

2 ـ ضرورة التأصيل لفقه الأقلّيات:

طوّح الزمان بالأمّة الإسلامية في عهودها الأخيرة إلى وضع من الحياة جديد لم تكن له سابقة في ماضيها، وهو وضع المغلوبية الحضارية لأمم أخرى، ذلك الذي أصبحت فيه تابعة بعدما كانت متبوعة، ومغلوبة بعدما كانت غالبة. ومن إفرازات هذا الوضع الجديد أن نشأت ظواهر متعدّدة من وجود إسلامي لا يكون الإسلام هو القيّم على حياة المسلمين الاجتماعية فيه إن بصفة كلّية أو بصفة جزئيّة، وما عاشته كثير من الشعوب الإسلامية طيلة القرنين الماضيين من حياتها تحت استعمار

الأمم الأوروبية يعتبر إحدى أبرز تلك الظواهر وأكثرها توليدا وتفريعا في خصوص هذا الشأن.

وإذا كانت سنّة الله تعالى في تدبير حياة الناس كثيرا ما ينساق إليهم فيها ما ينفعهم ويكون لهم فيه خيرإن هم استثمروه بالاعتبار وفق تلك السنّة ضمن ما يصيبهم من ضرر وهم له كارهون، فلعلّ من تجلّيات هذه السّنّة في خصوص ما نحن بصدده أن أفرزت تلك الحال الاستعمارية للشعوب الإسلامية التي خضعت فيها لسلطان غير سلطان الدين وضعا من الوجود الإسلامي بالبلاد الأوروبية أصبح على صعيد العدّ يقدّر بعشرات الملايين، وأصبح على صعيد الآمال يستشرف التعارف الحضاري أخذا وعطاء بما لم يتسنّ من قبل بالرغم ممّا اتّصفت به جهودهم من العزم والإخلاص، وكان هذا في تجلّي تلك السّنّة يمثّل ما ساقه الله تعالى فيها من خير نافع للإسلام والمسلمين، وذلك في ثنايا ما كان فيه كره لهم متمثّل في خضوع هذه الأقلّيات الإسلامية الكبيرة في حياتها الاجتماعية لسلطان غير سلطان دينها، وهو سلطان القانون الوضعي في تلك البلاد التي تعيش فيها. ولكنّ ذلك الخير مشروط في حصول خيريته بحسن استثمار المسلمين لمقدّماته حتى ينتج ثماره وفق قواعد الاعتبار وقوانينه.

ولعلّ من أهمّ ما يستثمر به هذا الوضع للأقلّيات المسلمة بالبلاد الأوروبية من قوانين الاستثمار المنتجة للخير منه هو أن يؤخذ بالمعالجة الشرعية وفق منهج علمي هو منهج التأصيل الذي تُبنى فيه الأحكام والفتاوى لهذا الوجود الإسلامي كي يثمر ثماره الخيّرة على أصول وقواعد من أصول الاجتهاد وقواعده، توجّهها وتسدّدها نحو أهدافها على اعتبار خصوصية الوضع الذي تعالجه بالنسبة لعموم الوضع الإسلامي الذي جاء النظر الفقهي العامّ يعالجه وفق الأصول والقواعد العامّة في الاجتهاد.

وقد اهتمّ الفقه الإسلامي المعاصر بوضع الأقلّيات الإسلامية في أوروبا منذ بعض الزمن، واتّجه إليه بالمعالجة الشرعية التي أثمرت فقها من الفتاوى والأحكام ظلّ يثرى يوما بعد يوم، وتوّج ذلك الاهتمام بنشوء مجمع علميّ خاصّ بهذا الشأن هو

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ولكنّ هذا الاهتمام المتزايد بشأن الوجود الإسلامي بأوروبا، وما أثمره من ثمار، وما تراكم به من فقه، ظلّ يفتقر إلى الحلقة الأساسية من حلقات النظر الفقهي التي من شأنها أن توجّه الاجتهاد وترشّده في معالجة شأن هذا الوجود ليبلغ مداه المأمول، ألا وهي حلقة التأصيل الفقهي متمثّلا في تقعيد أصولي فقهي لفقه الأقلّيات مختصّ به، ومبنيّ على مراعاة خصوصية الوضع الذي يعيشه المسلمون بالبلاد الأوروبية من جهاته المختلفة.

ولا يظنّ أنّ هذا التأصيل الفقهي لفقه الأقلّيات سيكون بدعا مستأنفا مقطوع الصلة بالمنهج العامّ لأصول الفقه الذي يوجّه النظر الفقهي، وإنّما هو ليس إلاّ فرعا من فروع ذلك المنهج أو قسما من أقسامه وبابا من أبوابه يشترك مع ذلك المنهج العامّ فيما هو مشترك بين حياة المسلمين مطلقا عن الظروف والأحوال، ولكن توجّه فيه عناية النظر التأصيلي إلى خصوصية وضع الأقلّيات المسلمة بأوروبا من حيث واقعه الخاضع فيه لسلطان القانون الوضعي، ومن حيث ما ينطوي عليه من أبعاد دعوية وآمال مستقبلية، تلافيا في ذلك لنقص في مدوّنة أصول الفقه شرحنا أسبابه آنفا، ولينتج منه فقه للأقلّيات المسلمة يتجاوز الفتاوى الظرفية والأحكام الجزئيّة التي تعالج وجودا إسلاميا ظرفيا عارضا في مقاطع متفاصلة، ليكون فقها يستجيب لآمال الدعوة في تلك البلاد تحقيقا للتعارف الحضاري نفعا وانتفاعا بما لم يتحقّق من قبل على الوجه المأمول.

ولا يكون هذا التأصيل الفقهي لفقه الأقلّيات موفيا بالغرض المبتغى منه إلاّ بأن يبنى في منهجه على أصول ومبادئ موجّهة، تقوم عليها أركانه وتتأسّس قواعده، ويتوجّه بها منهجه وتنطبع بها صبغته العامّة، وبأن يشتمل في محتواه على قواعد وقوانين اجتهادية تستنبط وفقها الأحكام ويتوجّه بوجهتها الفقه التفصيلي، ويكون كلّ من تلك الأصول الموجّهات وذلك المحتوى من القواعد والقوانين مأخوذا بنظر خاصّ يستجيب به لخصوصية الوجود الإسلامي بأوروبا، وذلك في نطاق نظر عامّ مستجيب للمقتضيات الشرعية للوجود الإسلامي المطلق عن الزمان والمكان.

3 ـ المبادئ الموجّهة لتأصيل فقه الأقلّيات:

هي مبادئ أصول من المقاصد العامّة للدين مصاغة باعتبارات وضع الأقلّيات المسلمة بحسب ما يقتضيه ذلك الوضع من مقتضيات تتحقّق بها مقاصد الدين فيه، وهو ما تكون به أصولا ذات طابع كلّي شمولي تهدف إلى أن تنتج فقها لا يجعل من المعالجات الشرعية الجزئيّة لآحاد المشاكل ونوازل الأفراد هدفا نهائيّا له، وإنّما يجعلها طريقا لهدف أعلى منها، وهو هدف نشر الدعوة الدينية في الربوع الأوروبية لينتشر بها الدين الحنيف فيها، وينقذ المسلمين فيها من الضياع، فهي إذن ليست مجرّد أصول فنّية تفضي إلى قواعد للاستنباط الصحيح للأحكام والفتاوى في شؤون الأقلّيات المسلمة من مداركها الشرعية، وإنّما هي أصول تنطوي بالإضافة إلى ذلك على بعد دعوي تبليغي تحتلّ فيه مقاصد الدين العامّة ومغازيه الكلّية الموقع المرموق. ولعلّ من أهمّ تلك الأصول التي تستجيب لهذه المعاني ما يلي:

أوّلا ـ حفظ الحياة الدينية للأقلّية المسلمة: وذلك لتكون هذه الحياة في بعدها الفردي والجماعي حياة إسلامية في معناها العقدي الثقافي، وفي مبناها السلوكي والأخلاقي، انتهاجا في ذلك منهج المواجهة لما تتعرّض له هذه الحياة من غواية شديدة من قِبل الحضارة الغربية في بنائها الفلسفي والثقافي والسلوكي، والمواجهة أيضا لمغلوبية حضارية متمكّنة في شعور تلك الأقلّية من شأنها أن تبسط لتلك الغواية منافذ واسعة للتأثيرالذي يعصف بالتديّن في النفوس والأذهان كما في الأخلاق والأعمال، فيكون إذن من الموجّهات الأساسية في التأصيل الفقهي لفقه الأقلّيات أن يبنى هذا التأصيل على مقصد حفظ الدين في خصوص الأقلّيات المسلمة بأوروبا؛ وذلك حتى تحافظ على وجودها الديني الفردي والجماعي وجودا قويّا صامدا في ذاته، وناميا مؤثّرا في غيره.

وإذا كان هذا الموجّه المقصدي للتأصيل لفقه الأقلّيات يعتبر موجّها لعموم التأصيل الفقهي، ما تعلّق منه بفقه الأقلّيات وما تعلّق بغيره، إلاّ أنّه في توجيهه لتأصيل فقه

الأقلّيات يكون مستصحبا لمقتضيات ما يكون به حفظ الوجود الديني للأقلّيات المسلمة بناء على خصوصية الظروف التي تعيشها والتحدّيات التي تواجهها، وهي مقتضيات قد تختلف في كثير أو قليل عن مقتضيات حفظ الدين في الوجود الإسلامي الذي يكون فيه المسلمون يملكون أمر أنفسهم في تطبيق سلطان الدين على حياتهم، إذ الظروف غير الظروف والتحدّيات غير التحدّيات، فتكون إذن مقتضيات الحفظ غير المقتضيات، وهو ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في هذا الأصل الموجّه لتأصيل فقه الأقلّيات.

ثانيا ـ التطلّع إلى التّعريف بالإسلام: وذلك انطلاقا من وجوده بالبلاد الأوروبية في حال الأقلّية، وسعيا إلى التعريف به لدى غير المسلمين، انتهاجا في ذلك لمنهج يأخذ بعين الاعتبار المسالك النفسية والاجتماعية والثقافية والفكرية التي منها يمكن أن يأخذ الدين طريقه إلى النفوس بيّنا واضحا، فينتفع به من أراد الانتفاع، فيكون إذن من الموجّهات الأساسية لتأصيل فقه الأقلّيات أن يبنى ذلك التأصيل على مقصد دعوي لا يقف عند حدّ حفظ تديّن الأقلّيات وتدعيمه، وإنّما يتّخذ منه منطلقا للتوسّع والانتشار ليراه الناس على حقيقته، فيؤمن به من يختار الإيمان، ويستفيد منه من يرى فيه الفوائد.

ولهذا الأصل الموجّه مقتضيات يقتضيها في التأصيل لفقه الأقلّيات قد لا تكون مقتضاة أصلا في التأصيل للفقه العامّ، أو قد لا تكون مقتضاة فيه بنفس الحجم وعلى نفس القدر؛ وذلك لأنّ هذا التأصيل إذا كان ملحوظا فيه البعد الدعوي على نحو ما ذكرنا ينبغي أن يستصحب خصوصيات ما تقوم به الدعوة في الظروف الأوروبية بمعطياتها النفسية والثقافية والاجتماعية والفكرية، لينشأ منه بهذا الاستصحاب فقه للأقلّيات ذو صبغة دعوية لا يقتصر على أحكام وفتاوى تحفظ على الأقلّيات دينها فحسب، وإنّما تصاغ فيه تلك الأحكام والفتاوى صياغة فقهية تبسط من روحها الدينية السمحة إلى النفوس الحائرة والأفكار الضالّة والعلاقات الاجتماعية المتأزّمة ما تنفتح له طبيعتها بما تجد فيها من أمل العلاج لأزمتها، فتقبل على الدين من خلال ذلك الفقه، ويحقّق مقصد الدعوة هدفه بفقه للأقلّية موجّه في

تأصيله بتطلّع دعويّ يروم التعريف بالإسلام في الربوع الأوروبية.

ثالثا ـ التأصيل لفقه حضاري: وهو فقه لا يقتصر على التشريع لعبادة الله تعالى بالمعنى الخاصّ للعبادة، وإنّما يتجاوز ذلك ليشرّع في حياة الأقلّيات المسلمة عبادة لله تعالى بمعناها العامّ الذي يشمل كلّ وجوه الحياة الفردية والجماعية في علاقة المسلمين بعضهم مع بعض، وعلاقتهم بالمجتمع الذي يعيشون فيه، وعلاقتهم بالمحيط البيئي الذي هو مجال حركتهم، بحيث تتناول أحكام الشريعة في هذا الفقه ما به تترقّى جماعة المسلمين في ذاتها الإنسانية ترقية فردية بالعلم والفضيلة، وترقية جماعية بالتراحم والتعاون والتكافل، وما به تكون شاهدة على الناس شهادة قول وشهادة فعل بتبليغ الخيرالديني والدعوة إليه، وما به تكون مرتفقة للمقدّرات الكونية: استثمارا لها ومحافظة عليها من الدمار، بحيث ينشأ من هذا المبدإ الموجّه للتأصيل فقه من شأنه أن يصنع من حياة المسلمين بأوروبا أنموذجا حضاريا إسلاميا شاملا خاضعا لله تعالى في شموله لوجوه الحياة.

وهذا الأصل الموجّه لفقه حضاري على نحو ما وصفنا يقتضي في فقه الأقلّيات الإسلامية بأوروبا ما يقتضيه النظر الفقهي العامّ ويقتضي زيادة عليه؛ ذلك لأنّه يستلزم أن يكون ملحوظا فيه بقدر كبير الحالة الحضارية العاتية التي يعيش في كنفها المسلمون بأوروبا، والتي تغالب في نفوسهم وسلوكهم منزع التديّن بسلطان ذي سطوة شديدة، فإذا لم يؤخذوا بفقه حضاري على نحو ما وصفنا يكافئ في عيونهم نفسيا وفكريا، وفي أثره على حياتهم نفعيا ذلك الأنموذج الحضاري الذي يتعرّضون لسطوته أو يشفّ عليه، وترك الأمر لمجرّد أن تعالج حياتهم معالجة فقهية تعبّدية بالمعنى الخاصّ، أفضى الأمر إلى أن تكون لتلك السطوة غلبة على النفوس، فتنساق حياتهم في أكثر وجوهها على غير شريعة الله تعالى حتى وإن انتظمت فيها شعائر العبادة.

وكذلك يقتضي هذا الموجّه أيضا أن يكون ملحوظا فيه بقدر كبير ما هو مترسّب في أذهان الأوروبيين وأذهان بعض المسلمين المتأثرين بهم من صورة للدين لا يدخل فيها إلاّ ما هو علاقة روحية بين العبد وربّه، ويخرج منها ما هو تنظيم للحياة

الاجتماعية وتنظيم لعلاقة الإنسان بالمقدّرات الكونية، فتخلو بذلك من البعد الحضاري للتّديّن الذي يكاد يتمحّض فيها للبعد الروحي من حياة الإنسان، وإذا ما لم يؤصّل فقه الأقلّيات تأصيلا حضاريا واقتصر على أبعاده التعبّدية الروحية والأخلاقية كرّست في الأذهان تلك الصورة المنقوصة للتديّن فلم يبق لها أثر ذو بال في التمكين للدين الذي هو مقصد أساسي لفقه الأقلّيات كما بيّنا آنفا.

رابعا ـ التأصيل لفقه جماعي: وهو فقه لا يقف عند حدّ تزكية الفرد في خوافي نفسه وظواهر أعماله بأحكام الشريعة ليظفر بخلاصه الفردي، وإنّما يتّخذ من ذلك منطلقا لتزكية الجماعة المسلمة والجماعة الإنسانية في حياتها المشتركة لتكون مهديّة فيها بحكم الشريعة، فتجري على التعاون على البرّ والتقوى، وتنأى عن الإثم والعدوان، وتنتهي إلى الفلاح الجماعي في إثمار الحياة بالتعمير في الأرض، وإلى الخلاص الجماعي من شرور الدنيا وحساب الآخرة.

وهذا التوجيه إلى فقه جماعي يستلزم في التأصيل لفقه الأقلّيات المسلمة بأوروبا ما يستلزمه التأصيل للفقه العامّ مع زيادة عليه؛ ذلك لأنّ هذه الأقلّيات تعيش في المناخ الاجتماعي الأوروبي الذي تطوّرت فيه بأقدار كبيرة مظاهر التعاون الجماعي، وبنيت فيه القوانين على ذلك التعاون، كما يبدو إداريا في مظهر المؤسّسات الجماعية التي تدير الحياة الاجتماعية الأوروبية برمّتها، وكما يبدو إنسانيا في تحقيق التكافل بما يحقّق الكفاية في إقامة الحياة لكلّ المنخرطين في المجتمع الأوروبي، فإذا لم يكن الفقه المبتغى منه معالجة حياة المسلمين بالمجتمع الأوروبي فقها جماعيا يشرّع للإدارة المؤسّسية، كما يشرّع للتكافل المادّي والمعنوي بحيث يكافئ في بعده الجماعي جماعية القانون الوضعي أو يفوقها ضعُف في إدارة حياة المسلمين من جهة، وضعُف في تقديم أنموذج حضاري إسلامي من جهة أخرى، فقصر إذن عن تحقيق حفظ الدين في حياة المسلمين، فضلا عن تمكين الإسلام ونشره بالديار الأوروبية.

إنّ التأصيل لقواعد فقه الأقلّيات الذي نحن بصدد الحديث فيه إذا ما توجّه بهذه الموجّهات الأربعة التي نعدّها من أهمّ موجّهاته المنهجية، فإنّنا نحسب أنّه تنشأ منه

قواعد أصولية فقهية تشكّل منهجا في النظر الفقهي بخصوص الوجود الإسلامي بأوروبا من شأنه أن يثمر فقها للأقلّيات يثرى في نطاق النظر الفقهي العامّ بخصوصيات كفيلة بأن تحقّق قدرا كبيرا من النفع بالديار الأوروبية.

إنّ الموجّه الأوّل يؤسّس لما به حفظ الدين في حياة الأقلّيات في مناخ يغري بانحلاله. والموجّه الثاني يؤسّس لما ينتج فقها دعويا ينتقل بحفظ التديّن في حياة المسلمين إلى بسط الدين لينبسط بدائرته إلى غير المسلمين فيقفوا على حقيقته. والموجّه الثالث يثمر قواعد أصولية ينشأ منها فقه حضاري يقدّم من حياة المسلمين أنموذجا حيّا للإسلام الحضاري الشامل في الممارسة الفردية والاجتماعية والكونية يكافئ الأنموذج الحضاري الغالب اليوم. والموجّه الرابع يثمر قواعد ينشأ منها فقه جماعي ينشد فلاح الجماعة الإسلامية والإنسانية من خلال فلاح الفرد بما يشرّع من الإدارة الجماعية ومن التكافل الاجتماعي، كما ينشد الخلاص الجماعي لنوع الإنسان من خلال الخلاص الفردي، فكيف يمكن لهذه الموجّهات المبدئيّة العامّة أن تؤسّس قواعد أصولية تتضمّن من المواصفات المنهجية ما تثمر به فقها يمكّن من التعريف بالدين في البلاد الأوروبية؟

4 ـ القواعد الأصولية لفقه الأقلّيات:

إنّ المنهج الأصولي الذي تضبط قواعده طرق الاستنباط للأحكام الشرعية هو بفروعه المختلفة متمثّلة بالأخصّ في أصول الفقه والقواعد الفقهية ومقاصد الشريعة، تراكم فيه عبر تطوّره وتوسّعه من الأصول والضوابط والقواعد المنهجية التي توجّه الاستنباط الشرعي تراث ثريّ في هذا الشأن أصبح يغطّي كلّ مجالات النظر الفقهي دون استثناء، فما من فقيه رام استنباط حكم شرعي في أيّ مجال من مجالات الحياة إلاّ وجد من الأصول والقواعد المنهجية الفقهية ما يساعده ويوجّهه في استنباط ذلك الحكم من مدركه النصّي أو الاجتهادي.

وعلى هذا الاعتبار فإنّ ما قدّمناه آنفا من موجّهات أصولية منهجية حسبنا أنّها تؤسّس لقواعد تأصيلية لفقه الأقلّيات المسلمة بالبلاد الأوروبية لا يقصد منه

تأسيس اختراعي لقواعد جديدة تُستحدث به استحداثا بعد أن لم تكن موجودة في المدوّنة التراثية لعلم أصول الفقه بفروعه المختلفة بقدر ما يقصد منه تأسيسٌ يُستثمر فيه ما جاءِ في تلك المدوّنة من ثراء في قواعدها وضوابطها، لتُستخلص جملةٌ منها تؤلّف في بناء جديد، وتوجّه توجيها جديدا، بحيث يتكوّن منها منهج أصولي متكامل يؤصّل لفقه الأقلّيات، ويوجّهه ليثمر ثماره في التعريف بالإسلام كما سبق بيانه.

أ- التكييف الأصولي للقواعد:

من المعلوم أنّ القواعد الأصولية الكثيرة التي اشتملت عليها فروع علم الأصول لئن كانت تغطّي بتنوّعها كلّ مجالات الاستنبط الفقهي إلاّ أنّها مع ذلك لم تكن على سواءٍ في طبيعتها من حيث الشمول والجزئيّة، إذ منها ما هو ذو طابع شمولي يمكن أن تُستخدم به في كلّ نظر فقهي في أيّ مجال من مجالات الحياة، ومنها ما هو دون ذلك في الشمول، فيستخدم بحسب طبيعته في بعض مجالات النظر الفقهي أكثر ممّا يستخدم في البعض الآخر. وبالإضافة إلى هذا الفارق المرشّح للتفاوت في استخدام تلك القواعد من تلقاء الفارق في طبيعتها فإنّ بعضا منها كان أوفر حظّا في الاستخدام الفعلي من بعض، وذلك تبعا للتفاوت في حجم الاهتمام الذي وقع به تناول أوجه الحياة بالنظر الاجتهادي الفقهي لأسباب راجعة إلى ظروف وملابسات النظر الفقهي نفسه لا إلى تفاوت طبيعة القواعد في ذاتها، وذلك على سبيل المثال على نحو ما نرى من تفاوت في حجم الاهتمام بالاجتهاد الفقهي بين مجال العبادات والأنكحة والبيوع من جهة وبين مجال السياسة الشرعية وأوضاع الأقلّيات المسلمة من جهة أخرى.

وهذا التفاوت في الاستخدام للقواعد الأصولية منهجا للاجتهاد الفقهي بقطع النظر عن أسبابه أفضى إلى تفاوت بينها في النضج باعتبارها آلات منهجية للاجتهاد، وذلك سواء من حيث صياغتها وتحريرها، أو من حيث تفريعها وترتيبها، أو من حيث صناعتها المنهجية، كما أفضى أيضا إلى تفاوت بينها في درجة حضورها في الذهنية الفقهية الاجتهادية، وفي مقدار تأثيرها فيها وأثرها في نتائجها من الأحكام

تبعا لذلك، كما هو ملحوظ على سبيل المثال من تفاوت في كلّ ذلك بين قواعد الدلالات وقواعد القياس وقواعد التحوّط من جهة، وبين قواعد مآلات الأفعال وقواعد الموازنات والقواعد التي تجوّز في بعض الحالات ما لا تجوّزه في بعض من جهة أخرى، وكان من نتيجة ذلك أنّ بعضا من القواعد الفقهية الاجتهادية لئن كان مدرجا ضمن المدوّنة الأصولية ذكرا وعدّا وربّما محاورة ودرسا، إلاّ أنّه بقي مغمورا في الاستخدام الاجتهادي، وضعيف الأثر في المدوّنة الفقهية، كما أنّه بقي تبعا لذلك يختزن طاقات اجتهادية لم يكتمل الكشف عنها، أو لم يكتمل نضجها بالتقرير والتحرير والترتيب، وتلك سنّة جارية، فالآلات على اختلاف أجناسها تتطوّر وتنضج وتزكو ثمرتها بالاستعمال، وتؤول إلى خلاف ذلك بالإهمال.

ومن القواعد الأصولية التي اشتملت عليها مدوّنة أصول الفقه قواعد ذات فوائد اجتهادية كبيرة في النظر الفقهي المتعلّق بأحوال الأقلّيات المسلمة وأوضاعها، سواء كان ذلك بصفة خاصّة تتمحّض بها على قدر كبيرللإفادة في هذا المجال الفقهي، أو كان بصفة عامّة تشترك بها في الإفادة الاجتهادية مع مجالات أخرى من مجالات النظر الفقهي. ولكن لمّا كانت أحوال الأقلّيات المسلمة وأوضاعها لم تحظ من الاهتمام بالنظر الفقهي الاجتهادي إلاّ بالقدر القليل بالنسبة لسائر مجالات الفقه العامّ للأسباب التي ذكرناها آنفا، فإنّ تلك القواعد الأصولية لم يكن استخدامها في الاجتهاد الفقهي بصفة عامّة، وفي الاجتهاد لجهة فقه الأقلّيات بصفة خاصّة إلاّ استخداما محدودا، فظلّت لذلك السبب قواعد مغمورة، ضعيفة في أثرها الفقهي، غير نضيجة التقرير والتحرير والترتيب، وذلك بالرغم من أنّها تنطوي على طاقة منهجية اجتهادية كبيرة في مجال فقه الأقلّيات على وجه الخصوص.

وما نطرحه في هذه الورقة من فكرة التأسيس لقواعد أصولية لفقه الأقلّيات إنّما نعني به أوّل ما نعني أن يقع الاتّجاه البحثي إلى تلك القواعد الأصولية التي من شأنها أن تفيد إفادة كبيرة في فقه الأقلّيات، فتؤخذ بعناية دراسية خاصّة، واهتمام بحثي مستقلّ، وتعالج بالنظر االمنهجي وفق الموجّهات الأصولية الأربعة التي شرحناها

آنفا، لينشأ من ذلك فرع متميّز من علم الأصول، أو باب مستقلّ من أبوابه، لئن كان يشترك في الأسس العامّة مع سائر فروع هذا العلم وأبوابه إلاّ أنّه يختصّ بخصوصية التوجّه لخدمة فقه الأقلّيات وتطويره وإنضاجه ليبلغ هدفه المرتجى منه، وما تقتضيه تلك الخصوصية من مقتضيات التوجيه والتكييف والترتيب. وإنّ هذا التوجّه بالبحث الأصولي المختصّ بمجال فقه الأقلّيات المسلمة لكفيل على ما نحسب بأن يثمر في ذلك الفقه من الحكمة الاجتهادية الموفية بالتمكين للدين ما لا يتمّ لو ترك الأمر لأنظار فقهيّة في مجال الأقلّيات تجري على القواعد الأصولية العامّة كما هي عليه في مدوّنة علم الأصول في غير تميّز وتوجيه خاصّ.

ويمكن أن تتمّ تلك المعالجة الأصولية للقواعد المتعلّقة بفقه الأقلّيات بوجوه متعدّدة. منها أن يجمع منها ما هو شديد الصلة في مقاصده بأحوال الأقلّيات المسلمة وأوضاعهم، وما هو بيّن الإفادة في المعالجة الشرعية لتلك الأحوال، ثمّ يرتّب في نسق متكامل ينظمه منهجيا الغرض المشترك والوجهة الجامعة.

ومنها أن تشرح تلك القواعد شرحا يكشف عمّا تختزنه من إمكانيات اجتهادية في الاستنباط الفقهي، ومن مقاصد وحكم تنطوي عليها تلك الإمكانيات، ما كان من ذلك معلوما متداولا وما قد يكون منه غير معلوم ولا متداول. ومنها أن تكيّف تلك القواعد في صياغتها وفي ترتيبها وفي شرح حكمها وارتياد أبعادها بما تكون به مهيّأة للإفادة في فقه الأقلّيات، وأن توجّه في كلّ ذلك توجيها يخدم ذلك الغرض بما يضرب لها من الأمثلة التطبيقية الموضّحة لمعانيها والشارحة لمغازيها، وبما يُكشف من آثار لمقاصدها متعلّقة على وجه الخصوص بأحوال الأقلّيات وأوضاعهم.

ويمكن أن يكون من بين تلك الوجوه أيضا أن يُستروح من مجموع القواعد الأصولية المتداولة على وجه العموم ومن بعضها على وجه الخصوص بعض الحكم والأسرار التشريعية ممّا هو مصرّح به في صياغتها وشروحها أو مضمّن في مقاصدها وروحها العامّة لتصاغ منه قواعد وضوابط خاصّة بمعالجة أحوال الأقلّيات المسلمة فيما يشبه التوليد منها أو التفريع عليها أو التطوير لها. ومن كلّ

تلك المعالجة بوجوهها المختلفة يتكوّن كيان معرفي متجانس منهجيا موحّد غائيا يمكن أن يسمّى على سبيل المثال بكيان "القواعد الأصولية لفقه الأقلّيات".

ب ـ نماذج من قواعد فقه الأقلّيات:

إذا كان هذا المقام ليس مقام محاولة تطبيقية لنظم ذلك الكيان في أبوابه ومحتوياته ومنهج بنائه على المقصد الذي بيّناه، فإنّنا نورد تاليا بعض النماذج من القواعد الأصولية التي يمكن أن تدرج ضمن ما اقترحنا من كيان أصولي لقواعد فقه الأقلّيات، اقتصارا على ذكر عناوينها ممّا هو متداول في الأصول الفقهية العامّة، أو ممّا يمكن أن يولّد من ذلك المعلوم المتداول من الفروع، مع بيان بعض الوجوه التي تبرّر اختيارها لتدرج ضمن ذلك الكيان، وتبرّر انتظامها في مقاصده وأهدافه.

أولا ـ قاعدة مآلات الأفعال: هي قاعدة أصولية في استنباط الأحكام الشرعية متداولة في مدوّنة أصول الفقه، ولها بعض الأثر في الاجتهاد الفقهي وإن يكن على ما نحسب ليس على مقدار حجم أهمّيتها. وتقريرها في الجملة أنّ الأحكام الشرعية تبنى في صيغتها النظرية المجرّدة أمرا ونهيا على اعتبار ما تؤدّي إليه مناطاتها من الأفعال باعتبار أجناسها المجرّدة من مصلحة أو مفسدة، ولكنّ تلك الأفعال في حال تشخّصها العيني قد يطرأ عليها من الملابسات ما يجعل بعض أعيانها تؤول إلى عكس ما قُدّر نظريا أنّه تؤول إليه أجناسها، فإذا ما قدّر باعتبار جنسه أنّه يحقّق مصلحة فوضع له حكم الأمر أصبح لتلك الملا بسات يؤول باعتبار عينه إلى تحقيق مفسدة، والعكس صحيح، وحينئذ فإنّ الفقيه المجتهد يعدل فيه بالنظر الاجتهادي عن حكم الأمر إلى حكم النهي، أو يعدل عن حكم النهي إلى حكم الأمر اعتبارا لذلك المآل الذي غلب على ظنّه أنّه يؤول إليه في الواقع.

ولهذه القاعدة الأصولية مجال استعمال واسع في المعالجة الفقهية لأحوال الأقلّيات المسلمة بالبلاد الأوروبية؛ ذلك لأنّ أحكام الشريعة في مجال التعامل الاجتماعي بمعناه العامّ الذي تتشابك فيه العلاقات بين الناس جاءت في عمومها أحكاما تعالج أوضاع تلك العلاقات على اعتبار أنّها علاقات يحكمها سلطان

الدين في نطاق الأمّة المسلمة فيما بين بعض أفرادها وفئاتها وبعض، أو في نطاق علاقتها كأمّة مسلمة بشعوب وأمم ودول غير مسلمة، وكانت تلك المعالجة الشرعية مبنية على وضوح في مآلات الأفعال المحكوم عليها، إذ مسالكها بيّنة في ظلّ وضع يحتكم في عمومه لسلطان الدين.

ولكنّ كثيرا من تلك الأحكام حينما تطبّق في أوضاع الأقلّية المسلمة التي تعيش في مجتمع لا يحكمه سلطان الشرع وإنّما يحكمه سلطان قانون وضعي وضعه وينفّذه غير المسلمين عليهم وعلى غيرهم، فإنّها تؤول عند التطبيق الواقعي إلى عكس مقصدها، فإذا ما شُرّع للمصلحة يؤول تطبيقه في هذا الوضع إلى مفسدة والعكس صحيح، وهو ما يدعو إلى أن تستخدم هذه القاعدة قاعدة مآلات الأفعال استخداما واسعا في الاجتهاد الفقهي الذي يعالج أوضاع الأقلّيات المسلمة، وأن توجّه بمعالجة أصولية لتكون إحدى القواعد الأصولية في الاستنباط الفقهي المتعلّق بتلك الأوضاع.

ثانيا ـ قاعدة الضرورات تبيح المحظورات: هي قاعدة أصولية واسعة التداول في النظر الفقهي، بالغة الأثر فيه، وتقريرها في الجملة أنّ الحكم الشرعي إذا أدّى تطبيقه إلى إهدار المصالح الضرورية للإنسان التي تحفظ له ما به قوام حياته المادّية والمعنوية، فإنّ النظر الفقهي يعدل عن الحكم بالحظر إلى الحكم بالإباحة بسبب تلك الضرورة، وقد ألحقت بالضرورة في هذا الشأن لإباحة المحظور الحاجةُ الشديدة القريبة من الضرورة، ولهذه القاعدة تطبيقات مشهورة في عموم الفقه الإسلامي.

ولعلّ مجال استعمال هذه القاعدة في النظر الفقهي المتعلّق بأحوال الأقلّيات المسلمة هو أوسع من أيّ مجال آخر من مجالات النظر الفقهي؛ ذلك لأنّ الضرورة في حياة الأقلّيات المسلمة يتوسّع ماصدقها بالنسبة لحياة المسلمين في المجتمع الإسلامي، بل قد يتّسع مفهومهاأيضا بين الوضعين، إذ المسلمون بالبلاد الأوروبية محكومون بقانون الوضع المخالف في كثير منه لأحكام الشرع، وهم ملزمون بأن ينفّذوا ذلك القانون في حياتهم الاجتماعية، وذلك مجال واسع للضرورة لا نظير

له في البلاد الإسلامية، ثمّ إنّ الضرورة في ذاتها تخضع في ميزان التقدير لنسبية واسعة، فبعض ما يكون غير ضروري في مجتمع مّا لإقامة الحياة يكون ضروريا لذلك في مجتمع آخر، وذلك بالنظر إلى تفاوت المجتمعات في بنائها الأساسي من بساطة وتعقيد، وانفتاح وانغلاق، وتلاحم وتفكّك، وغير ذلك من الصيغ التي تبنى عليها المجتمعات، وكلّ تلك الفروق فروق قائمة بشكل بيّن بين المجتنع الأوروبي الذي تعيش به الأقلّيات المسلمة وبين المجتمع الإسلامي في البلاد الإسلامية.

وتبعا لذلك فإنّه ممّا يقتضيه التأصيل لفقه الأقلّيات أن تؤخذ هذه القاعدة الأصولية العامّة بمعالجة خاصّة توجّه فيها توجيها تطبيقيا على أحوال الأقلّيات المسلمة بأوروبا، فتدرس في نطاقها وبحسب مقاصدها أحوال الضرورات في حياة المسلمين بهذه البلاد، وتقدّر مقاديرها بالقسط، منظورا فيها إلى معطيات من خصوصيات الأوضاع في تلك الحياة ممّا لم يكن منظورا في حياة المسلمين بالمجتمع الإسلامي الخاضع لسلطان الدين، لتصبح بتلك المعالجة الخاصّة موجّها أصوليا هامّا في فقه الأقلّيات.

ثالثا- قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد: هي جملة من القواعد الأصولية التي تلتقي عند معنى الموازنة بين ما ينتهي إليه فعل مّا من الأفعال أو وضع مّا من الأوضاع من المصلحة وما ينتهي إليه من المفسدة، فيبنى الحكم الشرعي على نتيجة تلك الموازنة أمرا إذا رجحت المصلحة ونهيا إذا رجحت المفسدة، وذلك من مثل قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، وقاعدة مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الأفراد، وقاعدة المصلحة الدائمة مقدّمة على المصلحة الظرفية، وقاعدة أنّ الحرام القليل لا يحرم به الحلال الكثيرإذا اختلط به، وما شابهها من قواعد أخرى مبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وإذا كان لجملة قواعد الموازنات هذه تطبيقات مقدّرة في الاجتهاد الفقهي العامّ، وتوجيهات مؤثّرة فيه، ونتائج بيّنة في الأحكام الناتجة به، فإنّ لها مجال استعمال

أوسع من ذلك في النظر الفقهي بأحوال الأقلّيات المسلمة؛ وذلك لأنّ المجتمع حينما يكون إسلاميا محكوما بسلطان الشرع يكون تمايز المصالح والمفاسد فيه على قدر من الوضوح، ويكون مجال المتشابهات بينهما ضيّقا، فظواهر الصلاح وآثاره الناتجة من المواقف والأفعال، وكذلك ظواهر الفساد وآثاره تكون قريبة الوقوع من زمن حدوث أسبابها، فتبدو متمايزة جليّة التمايز، ممّا يسهّل على الفقيه الموازنة بينها، وبناء حكمه الفقهي على تلك الموازنة، ولكنّ المجتمع الأوروبي الذي تعيش به الأقلّية المسلمة لا تتمايز فيه بسرعة وجلاء مظاهر الفساد وآثاره من مظاهر الصلاح وآثاره لشدّة تشابكه وتعقيده، ولا يغرّنّك في ذلك ما يبدو من تمايز صارخ بين الصلاح والفساد في التصرّفات الأخلاقية السلوكية، فإنّ مجال الصلاح والفساد الذي نعنيه في هذا المقام هو مجال الحياة الاجتماعية بمعناه الشامل سياسة واقتصادا وتربية وعلاقات إنسانية، وهو أوسع بكثير من المجال الأخلاقي.

وبناء على ذلك فإنّ هذه القواعد الأصولية المتعلّقة بالموازنة بين المصالح والمفاسد يقتضي النظرالتأصيلي لفقه الأقلّيات أن يأخذها بالعناية، فيصوغها بما يستجيب لمقتضيات ذلك الفقه، ويوجّهها بالدرس والتحليل والإثراء لتكون معيارا منهجيا أصوليا يمكّن من الموازنة بين المصالح والمفاسد في نطاق خصوصيات الوجود الإسلامي بالمجتمع الأوروبي، ويكشف عمّا قد يخفى عن كثير من الأنظار في غياب هذا التأصيل من وجوه التراجح بين ما يحدثه موقف أو فعل من مفسدة صغيرة آنية وما يؤول إليه من مصلحة كبيرة مستقبلية تمكّن للإسلام والمسلمين، أو بين ما يحدثه موقف أو فعل آخر من مصلحة صغيرة آنية وما يؤول إليه من مفسدة كبيرة مستقبلية تتعلّق بتشتيت الإسلام والمسلمين، فيبنى الفقه إذن على ما فيه من الأحكام رجحانٌ للمصالح الحقيقية بمقاييسها الشرعية.

رابعا ـ قاعدة: يجوز فيما لا يمكن تغييره ما لا يجوز فيما يمكن تغييره: هي قاعدة قد لا تكون صياغتها على هذا النحو واردة في القواعد الأصولية، ولكنّها في روحها ومقاصدها مستروحة من جملة من القواعد والمبادئ الأصولية، والمعنيّ بها أنّ المجتهد الفقهي إذا عرض عليه وضع من أوضاع المسلمين جاريا في بنائه العامّ

على نسق مخالف لمقتضيات الشرع وأحكامه، وهم في ذلك الوضع لا يملكون إمكان تغيير النسق الجاري عليه لسبب أو لآخر من الأسباب، فإنّهم إذا عرض لهم ما قد تتحقّق به مصلحة بحسب ظروفهم ممّا هو ممنوع شرعا يجوز أن يفعلوه طالما أنّهم لا يستطيعون تغيير نسقه العامّ المندرج فيه، وهو ما لا يجوز لهم فعله لو كانوا يملكون القدرة على تغيير نسقه المندرج فيه. ومن البيّن أنّ هذه القاعدة تختصّ بمجال ما يحلّ من الأفعال بالإحلال، أمّا ما لا يحلّ بالإحلال فإنّها لا تصحّ فيه؛ وذلك لأنّه لا تكون فيه مصلحة معتبرة أصلا.

وممّا استروحت منه هذه القاعدة ما ورد في المدوّنة الأصولية من قواعد ذات مقاصد مشابهة، وذلك مثل قاعدة ما عمّت به البلوى، وقاعدة يجوز في الانتهاء ما لا يجوز في الابتداء، وغيرهما من القواعد المشابهة، وما نظنّ التصرّف النبوي مع الأعرابي الذي تبوّل في المسجد إذ نهى أصحابه عن أن يزرموه إلاّ تصرّفا مؤسّسا لهذه القاعدة، كما لا نظنّ ما ذهب إليه الأحناف من القول بجواز التعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب إلاّ مستروحا أيضا من روح هذه القاعدة في صياغتها التي أوردناها بها.

وفي أحوال الأقلّيات المسلمة بالديار الأوروبية مجال واسع لتطبيق هذه القاعدة في النظر الفقهي المتعلّق بها؛ ذلك لأنّ هذه الأحوال في شطر كبير من جوانبها الاجتماعية خاضعة لقوانين الوضع بسلطان الدولة الملزم، وليس لهذه الأقلّية المسلمة القدرة على تغيير تلك القوانين، ولا حتى الحقّ في المطالبة بتغييرها في بعض الأحيان، ولكنّ بعضا من تلك القوانين المنضوية تحت المنظومة القانونية العامّة بالرغم من أنّها من حيث ذاتها في وضعها المجرّد تخالف الأحكام الشرعية، إلاّ أنّ العمل بمقتضاها قد تحصل به للمسلم مصلحة معتبرة، فيجوز له إذن أن يعمل بها بالرغم من أنّه ليس ملزما بذلك العمل وإنّما هو مختار فيه. ومثاله ما ذهب إليه بعض الفقهاء المحدثين من إجازة الاقتراض بالفائدة لأجل شراء المساكن بالبلاد الأوروبية، طالما تحقّقت من ذلك الاقتراض مصلحة بيّنة، وطالما كان المقترض المسلم وكلّ المسلمين معه غير قادرين على تغيير النظام الربوي الذي تقوم عليه

الحياة الأوروبية. ولهذا المثال نظائر كثيرة تمثّل مجالا فسيحا لتطبيقات هذه القاعدة.

مثل هذه المبادئ والقواعد الأصولية، ما يكون منها مأخوذا بصيغته من مدوّنة أصول الفقه، وما تستروح له صياغة جديدة من معان ومقاصد وأسرار مبثوثة في تلك المدوّنة، إذا ما عولجت بمعالجة علمية جادّة، توجّهها المبادئ المنهجية المقصدية الآنفة البيان، يمكن أن تتألّف منها منظومة متكاملة ذات غاية مشتركة تلتقي فيها جميعا عند هدف التأسيس لمنهج أصولي متميّز ومتخصّص يكون منهجا علميا شرعيا يعتمده النظر الفقهي في شأن الأقلّيات المسلمة، لينشأ منه فقه يعالج ذلك الشأن معالجة تبلغ به الآمال المعلّقة عليه تعريفا بالإسلام في الديار الغربية فيما يشبه دورة جديدة للتعارف الحضاري بين الإسلام والغرب، ولكنّها دورة تتأسّس على أسس علميّة، هي هذه القواعدالأصولية المنهجية التي تؤسّس لفقه الأقلّيات، وهي في الحقيقة تؤسّس لتبليغ الإسلام بالدعوة الحضارية السلمية.

ولو ترك الأمر في هذا الشأن عفوا يجري على غير تأصيل علمي، ويقتصر على الأحكام الشرعية الجزئيّة والفتاوى العارضة التي تستنبط من القواعد الأصولية العامّة في غير توجيه خاصّ، لكان قاصرا دون تحقيق هذا الهدف الأسمى، ولكان ذلك تفريطا في فرصة عظيمة للتعارف هيّأها الله تعالى للدعوة الإسلامية من حيث لا يتوقّع أهلها.

والله تعالى وليّ التوفيق.

التحكيم والتحاكم الدولي
في الشريعة الإسلامية

أ. د. عجيل جاسم النشمي
عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرّحمن الرّحيم

تمهيد

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم أجمعين وبعد،

فقد جرت سنّة الله في خلقه باختلافهم في آرائهم، واعتقاداتهم، ومللهم، واختلاف ألوانهم وألسنتهم ولا يزالون مختلفين حتّى يرث الله أرضه ومن عليها، قال تعالى: ﴿ **ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّةً واحدةً ولا يزالون مختلفين، إلاّ من رحم ربّك، ولذلك خلقهم** ﴾[1]، فمن أجل الاختلاف ثمّ الرحمة للسعداء، والعذاب للأشقياء، ليكون فريق في الجنّة، وفريق في السّعير، خلق الله الخلق ولا يزالون مختلفين أبدا، واختلافهم آية من آيات الله: ﴿ **ومن آياته خلق السّماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين** ﴾[2].

كما جرت سنّة الله في خلقه باتّفاقهم على حب ما جبلوا عليه من المتاع والمال، قال تعالى: ﴿ **زيّن للناس حب الشّهوات من النّساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذّهب والفضّة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدّنيا والله عنده حسن المآب** ﴾[3] وجبل الإنسان على حب المزيد من كلّ مال؛ ليتنافس النّاس فتعمر الأرض وتزدان، ويسعد الإنسان في حياته الدّنيا، لكن لما كان حب الإنسان للمال جمّاً، لو ترك إليه لأسرف وطغى، وتنكب الطّريق، وجار، وظلم وغدا عبداً للمال يشقى به تنزلت آيات الله وكتبه وبعث بها رسله، ليعرّفوا

---

(1) سورة هود: 118، 119 وراجع في تفسير الآية المحرر الوجيز لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي 223/7 الطبعة الأولى - الدوحة 1404 - 1984، ومختصر تفسير ابن كثير للشيخ محمد علي الصابوني 236/2 الطبعة السابعة 1402 - 1981 بيروت.

(2) سورة الروم: 22.

(3) سورة آل عمران: 14.

الإنسان حدود حرّيته في حبّ المال والمتاع، ثمّ تنزلت آيات القرآن الكريم لتنظيم موارد المتاع الحلال ومصارفه، والحرام ومساربه وتدرج التّشريع في أحكام حفظ المال والحقوق، حتّى حدّ الحدود القاطعة لمن بالغ في التّجاوز والظّلم، وشرع من الأحكام عامة ما ينظّم حياة النّاس في أسرهم ومجتمعهم ودولهم.

وبنى النّفوس من داخلها قبل العلاج في واقع الحياة وزخمّها، ليكون وازع الدّين أوّل سياج حفظ الحقوق لأصحابها،فقد تنتهي الخصومة بالعفو أو بالإعراض عن الجاهلين. وقد تنتهي الخصومة بالصّلح. إلاّ أنّ من الخصومات ما لا تنتهي إلاّ بإقامة البراهين والحجج أمام القضاء، فكان القاضي نهاية مطاف انتصاف المظلومين من الظالمين، وتقرير الحقوق وردّها إلى أصحابها.

يأخذ من هذا ليعيد لهذا حقّه، ردّاً إلى حكم الله ورسوله ﷺ: ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾ [4] فالنّزاع لا ينقطع بين المسلمين المؤمنين أو غيرهم، لكن المؤمنين يفصل القرآن بينهم والسّلطان مخاطب بإقامة شرع الله وسياسة النّاس به في دينهم ودنياهم.

والقضاء سبيله في فصل الخصومات وإذا كان وازع الدّين في قلوب المؤمنين يحمل عن القضاء الكثير من وقائع الخصومات، ممّا ينصف المؤمنون فيه بعضهم بعضا رغبةً ورهبةً استغفاراً وتغافراً وتوبةً. إلاّ أنّ هذا الوازع يقوى أو يضعف، وقد يتغافر المؤمنون في صغائر الأمور ويحتاجون في كبارها إلى حكم القضاء لا ريب.

والطّامة حال النّاس مع ضعف وازع الدّين، وتكالبهم على الدّنيا يتنافسونها ولو على حساب دينهم، وحيثما ضعف الدّين في النّفوس زاد الظّلم ونما، وكثر الظلم والظّلمة، وتعالت الأصوات وثارت النّفوس وهاج النّاس وماجوا، يأكل القويّ حقّ الضّعيف، وإزاء ذلك يحتاج الحكّام إلى كثرت الأعوان من شرطة تضبّط وقضاة تحكم، رفعا للنّزاع، وردّاً للحقوق إلى أصحابها. ولا ريب أنّ القضاء مرتقى صعب

(4) سورة النساء: 59.

مسلكه لما يحتاج من ضمانات وإثباتات وحجج وبراهين، وإجراءات وتكاليف ويزيد صعوبة عجز المظلوم أو فقره ومدافعة الظّالم عن نفسه، بل مدافعة من يعين الظّالم على ظلمه ممّن يكون ألحن في حجّته، يَخْبُر المداخل والمخارج التّي قد تفوّت الحقوق، وتحمي الظّالم، وغايته كسب وفير يبرر الوسيلة ولو كانت ظالمة.

ولا تزال أبواب القضاء في بلاد الدّنيا كلّها أكثر الأبواب ازدحاماً، وطول انتظار، حتّى أصبح كثير من أصحاب الحقوق يتردّد في طلب حقّه وانتزاعه عن طريق أبواب القضاء، حذراً من طول انتظار، وتضييع الوقت، أو خوفاً على سمعتهم وفضح أسرارهم وخصوصيّاتهم في جلسات القضاء العلنيّة، ولربّما لو سلك الطّريق مع هذا ودفع من المال ما دفع لم يصل إلى حقّه لنقص في مستنداته، أو ضعف في مطالبته أمام خصم ألحن منه بحجّته.

وأمام هذا الواقع عادت الدّول إلى مبدأ التّحكيم، وهو تحاكم الخصمين بالتّراضي إلى غير القاضي، وقد كانت الدّول تظنّ أنّ التّحكيم يخدش السيادة، ولكن تبيّن لها أنّه نوع من القضاء، بل يمكن أن يخضع له، ويكون سنداً قانونيّاً له.

وقد كان التحكيم سائدا بين العرب "يتولاه الحكماء منهم" وكانت القبائل تفتخر بحكمائها. "واشتهر بين العرب قبل الإسلام عدد من المحكمين أو الحكام عرفوا بالعقل والحلم والحكمة" وباختلاف الناس إليهم للحكم فيما يشتجرون فيه منهم الحاجب بن زرارة والأقرع بن حابس وقس بن ساعدة وأكثم بن صيفى وعبد المطلب بن هاشم. "واشتهر بعض النساء بذلك أيضا منهن صحْر بنت لقمان (أو أخته) وهند بنت الخس وجمعة بنت حابس وبنت عامر بن الظرب" [(5)].

وقد أقرّ الإسلام التّحكيم، بل حبذه وفضّله دون رفع التّخاصم إلى القضاء، فما تمّ بالتّراضي خير ممّا يتم بعد الشّحناء والخصومة، فالتّراضي بين الخصمين تقارب وتسامح وإيذان بالرّضى بالحق أو بعضه مع صفاء النّفوس وراحتها.

(5) شرط التحكيم فى الشريعة الإسلامية محمد سليم العوا.

وقد عرف النّاس التّحكيم منذ القدم، وما لجأ النّاس للقضاء حتّى قامت الدّول وشرعت النّظم وتعقّدت المسائل والمشاكل. كما عرفته العرب في جاهليّتها، بل كان ملجأهم في حسم المنازعات بين القبائل، وقد حقن النبيّ ﷺ دماء قومه في جاهليّتهم بالتّحكيم لمّا أرادوا أن يرفعوا الحجر الأسود واختصموا فيه حتّى كادوا يتقاتلون قالوا: يحكم بيننا أوّل رجل يخرج من هذه السّكّة فكان رسول الله ﷺ أول من خرج، فقضى أن يجعلوه في مِرْطٍ – كساء من صوف أو خز يؤتزر به –، ثمّ ترفع جميع القبائل من أطراف المرط.

وقد نظّم الإسلام التّحكيم، واعتبره نظاماً لفصل الخصومات هو دون القضاء وفوق الصّلح والفتوى، فضبط شروط المحكَّم، وما يصح محلاً للتّحكيم، وما لا يصحّ الحكم فيه، وأعطى لحكم المحكّم صفة الإلزام كالقضاء، وسلبه التَنفيذ كالفتوى.

وقد عنى الفقهاء بتنظيم التَحكيم، وإقامته على أصول الشّرع، ومبناه، فأحكامه مبناها تحقيق المصالح في رد الحقوق لأصحابها بطريقة التّراضي، وحفظ الأسرار، وسرعة الوصول للحقوق ودفع المفاسد من كثرة الخصومات القضائيّة، ومشقّة التّرافع للقضاء، ولذا قال ابن العربي "الحكم بين النّاس إنَما هو حقّهم لا حقّ الحاكم، بيد أن الاسترسال على التّحكيم خرق لقاعدة الولاية، وقود إلى تهارج النّاس تهارج الحمر، فلا بدّ من نصب فاصل، فأمر الشرع بنصب الوالي ليحسم قاعدة الهرج وأذن في التّحكيم تخفيفاً عنه وعنهم في مشقة التّرافع، لتتمّ المصلحتان وتحصل الفائدتان" (6). فمبنى التّحكيم تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، وسد الذّرائع، لكن لما كان على خلاف الأصل في أنّ الولايات تكون للحكّام احتاج إلى قيود وضوابط، وفّى الفقهاء ترتيبها وضبطها.

وقد أثبت التَحكيم جدواه وأثره حتّى أصبح واقعا محترماً لا تخلوا دولة من تنظيمه واعتماده بل أنشئت له المحاكم والهيئات والمراكز المحليّة والإقليمية والدّولية.

(6) أحكام القرآن لأبي بكر بن عبد الله المعروف بابن العربي، 2/125 طبعة دار الكتب العلمية 1416 – 1996 بيروت.

وأصبح شريان التّحكيم بين خصومات ومنازعات الدّول والأفراد.

وقد اهتمّت به الدّول العربيّة والإسلاميّة مؤخّراً. وأفضل خطوة فيه إقرار القمّة الإسلاميّة الخامسة المنعقدة في الكويت في يناير 1987 مشروع النّظام الأساسي لمحكمة العدل الإسلامية للدّول الأعضاء في منظّمة المؤتمر الإسلامي.

وهناك ملحظ في التّحكيم لو طبّق على مستوى الدّول والأفراد، لكان باب خيرٍ عظيم حين ينصّ نظامه على تطبيق أحكام الشّريعة الإسلاميّة. فإنّ الدّول والأفرادَ تترافع إليه بالتّراضي، فيكون باباً واسعاً لتطبيق أحكام الشّريعة ويكون مرحلة تقديم الشّريعة وتطبيقها وتأخير القانون، وإعادة الأمّة إلى سابق عدلها وعزّها.

ولقد حاولت في هذا البحث أن أجمع شتات الموضوع من أمّهات الكتب الفقهيّة الأصليّة مستوعباً المذاهب بحججها وأدلّتها،حتّى إذا ما تكامل للموضوع بناؤه الفقهيّ، أتبعت به واقع التّحكيم دوليّاً، مبينا المدى الذّي يمكن أن نتعامل به، وما لا يمكن أن نتعامل به دوليّاً آخذاً بالاعتبار أنّ ميدان التّحكيم أو التّحاكم غدا في هذا العصر ميداناً رحباً في حلّ النّزاعات خاصّةً بين الدّول، سواء بين دولتين مسلمتين، أو بين دولة إسلاميّة وغيرها. وسواء في جهة التّرافع إسلاميّة كانت أو غير إسلاميّة.

المبحث الأول :

التّحكيـــم

أولا – حقيقة التحكيم

1 – تعريفـه:

لغـةً: هو مصدر حكّمه في الأمر، أي جعله حكماً، وهو تفويض الحكم لشخص، ويُقال للمحكَّم حَكَمْ، ومُحَكَّمْ من باب التّفعيل بصيغة اسم المفعول، ويُقال مُحَكِّمْ من باب التّفعيل بصيغة اسم الفاعِل [7]، وفي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ **فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يُحكِّموك فيما شجر بينهم** ﴾ [8].

واصطلاحا: اتّخاذ الخصمين آخر [9] أهلاً للحكم برضاهما لفصل خصومتهما ودعواهما.

2 – **شرط ومشارطة التحكيم:** اصطلح حديثا على تسمية اتفاق الطرفين على التحكيم قبل قيام النزاع بشرط التحكيم. وبعده بمشارطة التحكيم.

ولا مانع من الشرط والمشارطة فى الفقه وهو داخل فى الشروط المقبولة

3 – **ركن التّحكيم:**

ركن التّحكيم إيجاب من طرف وقبول من الطّرف الآخر، ويكون الإيجاب

(7) مختار الصحاح، لسان العرب المحيط، مادة حكم، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق للإمام زين الدين بن إبراهيم بن نجم 2317 الناشر: دار الكتاب الإسلامي بيروت، ورد المحتار على الدر المختار للإمام محمد أمين بن عمر ابن عابدين5/428 الناشر: دار الكتب العربية بيروت.

(8) سورة النساء: 65، وانظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام للعلامة علي حيدر، مادة 1790، وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام للإمام برهان الدين إبراهيم بن شمس الدين بن عبد الله محمد بن فرحون – المطبعة العامرية الشريفة – الطبعة الأولى بمصر.

(9) هذا تعريف شارح المجلة إلا أنه عبر عن "آخر" بـ "واحدا" والمحكم كما يكون واحدا يكون متعددا، وزاد في التعريف "المدعي والمدعى عليه" وحذف أولى.

بالألفاظ الدّالة على التّحكيم كقول: قد حكمناك، أو نصبناك حاكماً أو جعلناك حاكماً ونحوه، فليس المراد خصوصي لفظ التّحكيم [10].

4 – ضابط التّحكيم:

ضابط التّحكيم كما قال ابن العربيّ: "إنّ كل حقّ اختصّ به الخصمان جاز التّحكيم فيه ونفذ تحكيم المحكّم فيه" [11]، أو كما قال ابن عرفة: "إنّما يجوز التّحكيم فيما يصحّ لأحدهما تـرك حقّـه فيه" [12]. أو كما جاء في الفتاوى "يجوز التّحكيم في كل ما يملك المحكّمان فعله في أنفسهما في حقوق الجار" [13] 428/5.

ثانياً – مشروعية التحكيم

أ – أدلة جوازه:

الأدلة على جواز التحكيم متضافرة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والقياس.

1 – دليل الكتاب:

قوله تعالى: ﴿ **وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما** ﴾ [14] قال ابن العربي: هي من الآيات الأصول في الشريعة [15] وهذه الآية دليل على إثبات التحكيم ومشروعيته [16]، وعن ابن عباس قال: هذا الرجل والمرأة إذا تفاسد الذي بينهما أمر الله أن تبعثوا رجلا صالحا

---

(10) رد المحتار 428/5.

(11) أحكام القرآن للإمام أبي بكر بن عبد الله ابن العربي 125/2.

(12) منح الجليل شرح مختصر خليل للإمام محمد بن أحمد بن محمد عليش 284/8 الناشر: دار الفكر بيروت.

(13) الفتاوى الهندية: تأليف لجنة من العلماء برئاسة الإمام نظام الدين البلخي 397/3 الناشر: دار الفكر بيروت.

(14) سورة النساء: 35.

(15) أحكام القرآن لابن العربي 537/1.

(16) الجامع لأحكام القرآن للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي 179/5 مطبعة دار الكتب المصرية 1365 – 1946 بمصر.

من أهل الرجل، ورجلا مثله من أهل المرأة فينظران أيهما المسيء[17].

وقوله تعالى: ﴿ **فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين** ﴾[18]، قال ابن كثير: نزلت في اليهوديين اللذين زنيا، وكانوا قد بدلوا كتاب الله الذي بأيديهم، من الأمر برجم من أحصن منهم، فحرفوه واصطلحوا فيما بينهم على الجلد مائة جلدة، والتحميم – تسخيم الوجه بالفحم –، والإركاب على حمار مقلوبين، فلما وقعت تلك الكائنة بعد الهجرة قالوا فيما بينهم: تعالوا حتى نتحاكم إليه، فإن حكم بالجلد والتحميم، فخذوا عنه، واجعلوه حجة بينكم وبين الله ويكون نبي من أنبياء الله قد حكم بينكم بذلك، وإن حكم بالرجم فلا تتبعوه في ذلك.

وقد وردت الأحاديث بذلك، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أُتي رسول الله ﷺ بيهودي ويهودية قد أحدثا جميعا، فقال لهم: ما تجدون في كتابكم؟ قالوا إن أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبية، – الإركاب منكوسا –، قال عبد الله بن سلام: ادعهم يا رسول الله بالتوراة فأتى بها فوضع أحدهم يده على آية الرجم وجعل يقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له ابن سلام: ارفع يدك فإذا آية الرجم تحت يده.

فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما قال ابن عمر: فرجما عند البلاط فرأيت اليهودي أجنأ عليها[19] – أي أكب عليها –.

---

(17) فتح القدير للإمام محمد بن علي الشوكاني 463/1 مطبعة مصطفى الحلبي 1383 – 1964 بمصر.

(18) سورة المائدة: 42.

(19) مختصر تفسير ابن كثير للشيخ محمد علي الصابوني 518/1 وجامع البيان عن تأويل آي القرآن للإمام أبي جعفر بن جرير الطبري 242/5 مطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة الثامنة 1373 – 1954 بمصر، وأسباب نزول القرآن للإمام أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي 190 الطبعة الأولى 1389 – 1969 وأحكام القرآن لابن العربي 537/1، وانظر فتح الباري ولفظ رواية ابن عمر له 128/12،وصحيح مسلم بشرح النووي 11/ 208 الطبعة الرابعة دار إحياء التراث العربي – بيروت.

وقال ابن العربي: لما حكموا النبي ﷺ أنفذ عليهم الحكم، ولم يكن لهم الرجوع وكل من حكم رجلا في الدين فأصله هذه الآية [20].

2 – دليل السنة:

عن شريح بن هانئ: أنه لما وفد إلى رسول الله ﷺ سمعه وهم يكنون هانئا: أبا الحكم، فدعاه رسول الله ﷺ فقال له: "إن الله هو الحكم وإليه الحكم فلم تكنى أبا الحكم؟" فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين، قال: "ما أحسن من هذا فما لك من الولد" قال: لي شريح، وعبد الله، ومسلم. قال: "فمن أكبرهم" قال: شريح، قال: "فأنت أبو شريح" فدعا له ولولده[21].

فهذا إقرار واستحسان منه ﷺ لتحكيم القوم لأبي شريح وفي رواية البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: "أصيب سعد يوم الخندق، رماه رجل من قريش يقال له حبان بن العرقة، رماه في الأكحل، فضرب النبي ﷺ خيمة في المسجد ليعوده من قريب فلما رجع رسول الله ﷺ من الخندق وضع السلاح واغتسل، فأتاه جبريل عليه السلام وهو ينفض رأسه من الغبار فقال: قد وضعت السلاح، والله ما وضعته، اخرج إليهم، قال النبي ﷺ: فأين؟ فأشار إلى بني قريظة، فأتاهم رسول الله ﷺ فنزلوا على حكمه، فرد الحكم إلى سعد، قال: فإني أحكم فيهم أن يقتل المقاتلة، وأن تسبى النساء والذرية وأن تقسم أموالهم" [22].

والحديث نص في الموضوع إذ حكم النبي ﷺ سعد بن معاذ رضي الله عنه وهو سيد قومه، ومرضي عندهم ولا ريب في رضاهم به، وقد ورد في بعض الروايات ما يشير إلى أن سعد بن معاذ رضي الله عنه استوثق من رضى قومه، ورضى النبي ﷺ.

---

(20) أحكام القرآن 124/1.

(21) أخرجه النسائي وغيره، صحيح سنن النسائي للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، حديث رقم 4980 – 1091/3 الطبعة الاولى 1409 – 1988 بيروت.

(22) فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري للإمام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني 11/7 حديث رقم 4122 – المطبعة السلفية بمصر.

وروى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "اشترى رجل من رجل عقارا له فوجد الرجل الذي اشترى العقار في عقاره جرة فيها ذهب، فقال له الذي اشترى العقار: خذ ذهبك مني إنما اشتريت منك الأرض، ولم أبتع منك الذهب، فقال الذي شرى الأرض: إنما بعتك الأرض وما فيها قال: فتحاكما إلى رجل، فقال: الذي تحاكما إليه: ألكما ولد فقال أحدهما: لي غلام وقال الآخر: لي جارية، قال: أنكحوا الغلام الجارية، وأنفقوا على أنفسكما منه وتصدقا".

فالحديث ظاهر في مشروعية التحكيم وفضل الإصلاح، قال النووي: في الحديث فضل الإصلاح بين المتنازعين، وأن القاضي يستحب له الإصلاح بين المتنازعين، كما يستحب لغيره [23].

3 – إجماع الصحابة:

فقد وقع بين الصحابة خلاف كثير فكانوا ربما حكموا فيه واحدا منهم ولم ينكره أحد فكان إجماعا. ومن ذلك ما كان بين عمر وأبي بن كعب رضي الله عنهما من مدارأة – خصومة – بينهما في نخل، فحكما بينهما زيد بن ثابت رضي الله عنه فأتياه فخرج زيد بن ثابت إليهما، وقال لعمر رضي الله عنه ألا تبعث إليّ فآتيك يا أمير المؤمنين فقال عمر رضي الله عنه في بيته يؤتى الحكم فأذن لهما فدخلا وألقى لعمر وسادة فقال عمر رضي الله عنه هذا أول جورك، وكانت اليمين على عمر رضي الله عنه، فقال زيد لأبي رضي الله عنه: لو أعفيت أمير المؤمنين من اليمين، فقال عمر يمين لزمتني فلأحلف، فقال أبي رضي الله عنه، بل يعفى أمير المؤمنين ويصدقه.

وتحاكم عمر رضي الله عنه مع رجل إلى شريح في أمر فرس اشتراها عمر بشرط السوم وحاكم علي رضي الله عنه اليهودي إلى شريح، وحاكم عثمان بن طلحة إلى جبير بن مطعم، وتحاكم علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، فكان من جهة علي أبو موسى الأشعري ومن جهة معاوية عمرو بن العاص

(23) مسلم بشرح النووي 20/12.

وحكم أهل الشورى عبد الرحمن بن عوف [24].

وعلى القول بجواز التحكيم المذاهب الأربعة، وجمهور الفقهاء، كما سيأتي بيان ذلك.

4 – القيـاس:

يمكن قياس التحكيم على القضاء بجامع فصل الخصومة، كما يمكن قياسه على الاستفتاء في عدم لزومه في الأصل.

ب – حكمـه:

حكم التحكيم الجواز عند جمهور الفقهاء، ولم تختلف المذاهب في أصل مشروعيته لما سبق من الأدلة والقياس على القضاء والاستفتاء، وإنما اختلافهم فيما قد يحتاجه من قيود وشروط.

قال المازري المالكي: "تحكيم الخصمين غيرهما جائز، كما يجوز أن يستفتيا فقيها يعملان بفتواه في قضيتهما"، وجزم ابن فرحون بالجواز فقال: "إذا حكم أحد الخصمين صاحبه فحكم لنفسه أو عليها جاز ومضى ما لم يكن جوارا بينا" [25].

ونصوص المذاهب ظاهرة متضافرة على جوازه غاية ما هنالك أن المالكية اختلفوا

---

(24) المبسوط للإمام شمس الأئمة أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي 62/11 دار المعرفة – الطبعة الثانية، بيروت وأدب القاضي للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق د. محي الدين هلال السرحان 379/2 مطبعة العاني، 1392 – 1973 بغداد، والمغنى والشرح الكبير على متن المقنع للإمام موفق الدين أبى محمد عبد الله بن أحمد بن قدامه 484/11 مسألة رقم 8295 الطبعة الأولى، دار الفكر 1404 – 1984 بيروت، وينظر تفصيل قصة التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما في البداية والنهاية للحافظ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي 554/10 تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مطبعة هجر، الطبعة الأولى 1418 – 1998 بمصر، والعواصم من القواصم للإمام أبي بكر بن العربي 173، الطبعة الثانية المطبعة السلفية 1375هـ بمصر

(25) منح الجليل 285/8 وحاشية الصاوي على الشرح الصغير للإمام أبي العباس أحمد الصاوي 199/4 – الناشر: دار المعارف بمصر.

في جوازه ابتداء أو بعد وقوعه، وظاهر كلامهم، ومفهومه جواز التحكيم ابتداء[26].

والحنفية امتنعوا عن الفتوى به مع جوازه خشية أن يتجاسر العوام إلى تحكيم من ليس أهلا فقالوا: "إن حكم المحكم في المجتهدات نحو الكنايات والطلاق المضاف جائز في ظاهر المذهب عن أصحابنا، إلا أن هذا مما يعلم، ولا يفتى به كي لا يتجاسر الجهال إلى مثل هذا" [27].

إلا أن واقع المذهب أن لو كان المحكم على وفق ما ذكروه من شروط وفي محل الاجتهاد جاز ومضى حكمه، حتى قالوا: "إن فتوى الفقيه للجاهل بمنزلة حكم القاضي المولى، أو حكم المحكم..." [28].

والشافعية مع القول بجوازه "بشرط أهلية القضاء فلم يجوزوا تحكيم غير الأهل مع وجود القاضي ولو قاضي الضرورة" [29] كما سيأتي.

وعند الشافعية قول بعدم الجواز لأنه يؤدي إلى اختلال أمر الحكام وقصور نظرهم والافتيات عليهم وقول بجوازه بشرط عدم وجود قاض بالبلد وهذا هو المعتمد، ولو لغير الأهل، فيمتنع تحكيم غير الأهل، مع عدم وجود قاضي الضرورة إلا إن كان يأخذ مالا له وقع بحيث يضر حال الغارم فيجوز التحكيم، وإن كان القاضي مجتهدا [30]، وسيأتي تقسيمات مذهبهم تبعا لمحل التحكيم.

---

(26) جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية "مصطلح تحكيم": أما المالكية: فظاهر كلامهم نفاذه بعد وقوعه.

(27) تنقيح الفتاوى الحامدية للإمام ابن عمر بن عابدين 303، الناشر: دار المعرفة – بيروت.

(28) المرجع السابق.

(29) حاشية الجمل للإمام سليمان بن منصور العجيلي المصري 340/5، الناشر دار الفكر – بيروت.

(30) حاشية قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي، وأحمد البرلسي عميرة 298/7، الناشر: دار الكتب العربية، وحاشية الجمل 340/5، وانظر ما نسبه ابن العربي للشافعي من قول في التحكيم أحكام القرآن 125/2.

ثالثاً – وأشباهه:

1 – التحكيم والقضاء:

التحكيم من الولايات فهو نوع من القضاء لما فيه من فصل الخصومة، وبيان الحكم الشرعي فالحكم من أنواع القضاء، ولذلك يذكر الفقهاء التحكيم والحكم في باب القضاة أو القضاء.

فيتفقان في الإلزام بحكمهما إلا أن القضاء بمثابة الأصل، والتحكيم بمحل الفرع منه فرتبته أقل وأدنى ولذا اختلف القضاء عن التحكيم في أمور أهمها:

موضوع القضاء في الخصومات مطلقا وفي كل ما يعرض عليه، وحكم المحكم لا يصح في الحدود والقصاص والدية على العاقلة – على ما سيأتي ذكره والخلاف فيه –.

ولاية القضاء عامة على الناس، فولايته من ولي الأمر، ومعين من قبله فعمله من المناصب والولايات، وولاية المحكم خاصة فيمن ارتضاه من المتخاصمين "فولاية التحكيم بين الخصمين ولاية مستفادة من آحاد الناس، وهي شعبة من القضاء متعلقة بالأموال دون الحدود واللعان والقصاص" [31]، وقال الشافعي "التحكيم إنما هو فتوى لأنه لا يقدم آحاد الناس الولاة والحكام" [32] فينفذ حكم القاضي على العامة وينفذ حكم المحكمين على مـن رضي بحكمهما.

حكم المحكم يصح فيما يملك المحكمون فعله بأنفسهم، وهي حقوق العباد، ولا يصح في حقوق الله.

بجوز تحكيم اثنين أو أكثر، ولا بد حينئذ من اجتماعهم، فلو حكم أحدهم دون غيره لا يجوز لأن المحكمين رضيا برأيهما أو رأيهم، وهذا بخلاف القضاء.

أن حكم المحكم في المجتهدات إذا رفع إلى القاضي إن كان موافقا لرأيه أمضاه

---

(31) معين الحكام للإمام علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي 20/1، الناشر: دار الفكر – بيروت.

(32) أحكام القرار لابن العربي 152/2.

وإن كان مخالفا أبطله – عند بعض الفقهاء – وليس للقاضي أن يبطل حكم قاض آخر في المجتهدات.

شروط القضاة يضعها ولي الأمر كما قررها الفقهاء، بينما شروط المحكم يضعها المتخاصمون مع مراعاة بعض الشروط التي يتفق فيها مع شروط القاضي – على تفصيل في ذلك عند الفقهاء –.

يجوز للمتخاصمين أن يوقفوا التحكيم قبل الشروع فيه أو قبل صدور الحكم – على خلاف فيه – كما أن لهما أن يعزلا المحكم، بخلاف القضاء[33].

2 – التحكيم والإفتاء:

التحكيم وإن اتفق مع الإفتاء في الإخبار عن الحكم الشرعي في الواقعة محل النزاع أو محل السؤال إلا أن التحكيم ألصق بالقضاء لصفة الإلزام عند جمهور الفقهاء، وليس كذلك صفة الإفتاء ولذا اختلف عن التحكيم في جوانب جوهرية، فاشترط كثير من الفقهاء في المحكم ما يشترط في القاضي دون اشتراط ذلك في المفتي، فالمفتي يخبر عن حكم الواقعة محل السؤال، والقاضي والمحكم ملزم ومنشئ للحكم في الواقعة محل النزاع، والتحكيم محدد في مسائل من النزاع والخصومة وغيرها قال ابن فرحون: "العبادات لا يدخلها الحكم بل الفتيا فقط" [34]، وبمثل ذلك قال القرافي وزاد قوله: "فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط، فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة"، وقد عدد القرافي مسائل من باب الفتوى وأخرى من باب الحكم[35].

---

(33) درر الحكام، مسألة رقم 695 ومادة 1838، ورد المحتار 428/5، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للإمام عثمان بن علي الزيلعي 193/4 الناشر: دار الكتاب الإسلامي – بيروت، البحر الرائق 23/7، والفتاوى الهندية 397/3، وتنقيح الفتاوى الحامدية 302.

(34) تبصرة الحكام 65/1.

(35) الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي 112/4، في الفرق الرابع والعشرين والمائتين – دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1418 – 1998 بيروت.

رابعاً – شروط التحكيم والمحكّم:

يشترط في التحكيم أن يكون موافقا للشرع بأن يكون بالبينة،أو الإقرار أو التوكل ونحو ذلك [36].

ويشترط في المحكم بالكسر العقل، ولا يشترط الحرية والإسلام، فيصح تحكيم ذمي ذميا وقال الشافعية: يشترط في المحكمين أن يكونا راشدين يتصرفان لأنفسهما، وليس المحكم أصلا ولا فرعا لأحدهما ولا عدوا له [37].

1 – شروط المحكّم:

يتفق الفقهاء في جملة الشروط وبخاصة أن يكون المحكم أهلا للقضاء أو الشهادة، إلا أنهم يختلفون في بعض الشروط وفي تفصيلها.

فيشترط الحنفية أن يكون الحكم أهلا للحكم وقت التحكيم ووقت الحكم أهلا للقضاء، فلو انتخب الخصمان صبيا وحكم في حال صباه، أو بعد البلوغ بناء على التحكيم السابق فلا يصح حكمه ولا ينفذ [38]. وعبر صاحب الفتاوى الهندية باشتراط أن يكون الحكم من أهل الشهادة وقت التحكيم ووقت الحكم، حتى إنه إذا لم يكن أهلا فأعتق، أو ذميا فأسلم وحكم لا ينفذ حكمه [39].

واشتراط الشهادة أدخل تحكيم المرأة والفاسق، لأنهما من أهل الشهادة وصلاحيتهما للقضاء والأولى عندهم عدم تحكيم الفاسق [40]، وكذا الكافر في حق الكافر، لأنه أهل للشهادة في حقه، وكذا يجوز تقليده القضاء ليحكم بين أهل

---

(36) تبيين الحقائق 193/4.

(37) رد المحتار 428/5، وحاشية الجمل 340/5 وحاشيتا قليوبي وعميرة 298/7، ومغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للإمام شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني 269/6 الطبعة الأولى – طبع دار الكتب العلمية 1415 – 1994 بيروت.

(38) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، شرح المادة 1790 و1794.

(39) 397/3 وقال في رد المحتار: اشتراط الأهلية في الشهادة عند الأداء فقط 428/5.

(40) رد المحتار 428/5.

الذمة، وجاز لذلك تحكيم ذمي ذميا لأنه من أهل الشهادة بين أهل الذمة دون المسلمين. ويكون تراضيهما عليه في حقهما وجوازه قياسا على جواز تقليد السلطان للذمي ليحكم بين أهل الذمة، فإذا جاز في القضاء جاز في التحكيم لأن المحكم كالقاضي [41]، ولا يصح تحكيم كافر في حق مسلم أو عبد محجور عليه أو محدود في قذف أو صبي لأنهم ليسوا من أهل الشهادة [42].

كما اشترطوا في المحكم أن يكون معلوما، فلو كان حكما مجهولا كأول من يدخل المسجد لم يجز، وألا يكون بين المحكم وأحد الخصمين قرابة تمنع من الشهادة [43].

واشترط المالكية أن يكون عدلا، عدل شهادة بأن يكون مسلما، حرا، بالغا، عاقلا، غير فاسق وقال اللخمي: "إنما يجوز التحكيم لعدل مجتهد" [44]، وقال المازري: "لا يحكم إلا من يصح أن يولى القضاء" [45]، وأن يكون غير خصم أي غير أحد الخصمين، لأن الشخص لا يحكم لنفسه ولا عليها وغير خصم لأحدهما بأن ثبت بينه وبين أحد المتداعيين خصومة دنيوية، وإن لم تصل إلى العداوة.

فإن وقع تحكيم الخصم مضى إن حكم صوابا، وقيل: يجوز ابتداء عند ابن عرفه [46]، فإن كان الخصم من تولية قاض صح حكمه [47].

---

(41) المرجع السابق بتصرف.

(42) تبيين الحقائق 193/4.

(43) الفتاوى الهندية 397/3.

(44) منح الجليل 284/8.

(45) تبصرة الحكام 63/1.

(46) حاشية الصاوي على الشرح الصغير 198/4 واستدرك البناني ذلك بقوله "وعلى كل فعلى المصنف درك في التقييد بغير خصم، لأن تحكيم الخصم على جوازه ابتداء أو بعد وقوعه مساو لتحكيم غيره" منح الجليل 284/8.

(47) شرح مختصر خليل للخرشي للإمام محمد بن عبد الله بن علي الخرشي 146/7، دار الكتب العلمية 1417 - 1997 بيروت.

كما اشترطوا أن يكون المحكم غير جاهل بالحكم بأن يكون غالبا عالما بما حكم به إذ شرط الحاكم والمحكم العلم بما يحكم به، وإلا لم يصح، ولم ينفذ حكمه بالجهل لأنه تخاطر وغرر، لكن لو شاور الجاهل العلماء وحكم فيصح، وينفذ، ولا يقال له حينئذ حكم جاهل [48].

وكذا حكم العامي قال اللخمي: "يجوز تحكيمه إذا استرشد العلماء، فإن حكم ولم يسترشد رد وإن وافق قول قائل، لأن ذلك تخاطر وغرر [49]، كما لا يجوز تحكيم غير مميز لجنون أو وسوسة أو إغماء" [50].

واختلف المالكية في تحكيم صبي وعبد وامرأة وفاسق فيما يصح فيه التحكيم أي في المال والجُرح على أربعة أقوال: الصحة مطلقا، وهو لأصبَغ، وعدم الصحة مطلقا، وهو لمُطَرِّف ومقتضى قول المازري، والثالث: الصحة إلا في تحكيم الصبي المميز، لأنه غير مكلف ولا إثم عليه إن جاز وهو لأشهب، والرابع الصحة إلا في تحكيم الصبي الفاسق وهو لعبد الملك [51].

وعلى هذا فجمهور المالكية على جواز تحكيم المرأة والعبد، وهم بهذا يتفقون مع الحنفية في صحة تحكيم المرأة، واشترط الشافعية أهلية المحكم للقضاء، ولكنهم اختلفوا في المراد بالأهلية هل هي الأهلية المطلقة أي العلم بحكم سائر المسائل، أو العلم بحكم المسألة محل النزاع فقط، فقال الزركشي: "المراد الأهلية المطلقة لا بالنسبة لتلك الحادثة فقط"، قال: ونقل في الذخائر الاتفاق على ذلك من المجوزين للتحكيم، وقال القاضي في شرح الحاوي يشترط العلم بتلك المسألة فقط.

(48) المراجع الأربعة السابقة بتصرف.

(49) تبصرة الحكام 63/1.

(50) يمكن أن يستغنى عن شرط "غير مميز" بشرط ألا يكون جاهلا، منح الجليل 284/4.

(51) شرح مختصر خليل للخرشي 147/7، ومنح الجليل 284/8، وحاشية الصاوي 200/4 والنوادر والزيارات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، للإمام أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زبد القيرواني 282/5 تحقيق الأستاذ محمد عبد العزيز الدباغ – طبع دار الغرب الإسلامي – الطبعة الأولى 1999 بيروت.

واختلفوا في تحكيم غير الأهل فالمعتمد عندهم: أنه لا يجوز تحكيم غير الأهل مطلقا، ولو مع وجود قاضي الضرورة إلا في النكاح إذا فقدت القاضي، وكانت المرأة في سفر فولت أمرها عدلا يزوجها وإلا إذا ترتب على الرفع لقاضي الضرورة غرامة مال على الحكم، يشق عليه عادة ولا يحتمله مثله فإن فقد القاضي مطلقا حتى قاض الضرورة كالفاسق [52]، واحتيج إلى الحاكم جاز تحكيم أصلح وأفضل من يوجد من العدول بخلاف غيرهم.

وبشرط أهلية القضاء لا يجوز تحكيم الأعمى ولا الأصم ولا المرأة ولا الخنثى ولا الرقيق ولا الكافر ولو في خصم كافر وكذا لا يجوز في نحو ولده، ومن يتهم في حقه، ولا على عدوه [53]. وقال ابن أبي الدم: لو تحاكم إليه بالتحكيم ولده، وأجنبي، فحكم لولده، أو لوالده على الأجنبي ففي جوازه وجهان، أحدهما: لا يجوز كالقاضي المطلق، والثاني بلى؛ لأن ذلك وقع عن رضا بينهما وهكذا لو حكم على عدوه، فيه وجهان أيضا [54].

وللشافعية تفصيل وخلاف ذكره الماوردي فقال: إن كان التحكيم من المتنازعين لمن لا يجوز أن يشهد لهما ولا عليهما - والذي لا يجوز أن يشهد لهما والد وولد، والذي لا يجوز أن يشهد عليهما عدو - فينظر: فإن حكم على من لا يجوز أن يشهد له من والد أو ولد لمن يجوز أن يشهد له من الأجانب جاز، كما يجوز أن يشهد عليه وإن لم يجز أن يشهد له.

وإن حكم لمن لا يجوز أن يشهد له من والد أو ولد على من يجوز أن يشهد له من الأجانب ففي جوازه وجهان:

أحدهما: لا يجوز حكمه له، كما لا يجوز أن يحكم له بولاية القضاء.

---

(52) ومن فقده ما لو منعه الإمام من الحكم في بعض المسائل، فيجوز التحكيم فيما منع منه، لأنه معزول بالنسبة له.

(53) حاشية الجمل 340/5 وحاشيتا قليوبي وعميرة 298/7، ومغنى المحتاج 269/6.

(54) أدب القضاء 431/1.

والثاني: يجوز أن يحكم له بولاية التحكيم وإن لم يجزأن يحكم له بولاية القضاء؛ لأن ولاية التحكيم منعقدة باختيارهما فصار المحكوم عليه راضيا بحكمه عليه، وخالفت الولاية المنعقدة بغير اختيارهما وإن حكم لعدوه نفذ حكمه، وإن حكم على عدوه ففي نفوذ حكمه عليه ثلاثة أوجه:-

الوجه الأول: لا يجوز أن يحكم عليه بولاية القضاء ولا بولاية التحكيم كما لا يجوز أن يشهد عليه.

الوجه الثاني: يجوز أن يحكم عليه بولاية القضاء، وولاية التحكيم، بخلاف الشهادة، لوقوع الفرق بينهما، بأن أسباب الشهادة خافية وأسباب الحكم ظاهرة.

الوجه الثالث: أنه يجوز أن يحكم عليه بولاية التحكيم لانعقادها عن اختياره ولا يجوز أن يحكم عليه بولاية القضاء لانعقادها بغير اختياره (55).

كما اشترط الشافعية في المحكم أن يتفق الخصمان على التراضي به إلى حين الحكم، فإن رضي به أحدهما دون الآخر، أو رضيا به ثم رجعا، أو رضي أحدهما بطل تحكيمه، ولم ينفذ حكمه سواء حكم للراضي أو للراجع (56).

ويمكن تأصيل قاعدة ما لا يجوز التحكيم فيه عند المذاهب فيما يلي:-

عند الحنفية: كل ما كان حقا لله تعالى، أو في كل مالا ولاية للمحكمين عليه.

عند المالكية: كل ما كان حقا لله تعالى، أو تعلق به حق غير الخصمين.

وعند الشافعية: كل ما كان حقا لله تعالى خالصا، أو عقوبة له عز وجل أو في كل ما ليس له طالب معين، وأضافوا النكاح واللعان ربما لتعليل المالكية في تعلق الحق بغير الخصمين.

(55) أدب القاضي 385/2 و380.

(56) المرجع السابق 380/2.

وعند الحنابلة: في كل ما كان حقا لله خالصا، مع إضافة النكاح واللعان للتعليل السابق.

وفيما يلي بيان مذاهبهم:-

عنـد الحنفيـة:

لا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص، والدية على العاقلة وقال بعض الحنفية: إن هذا في الحدود الخالصة حقا لله تعالى، لأن الإمام هو المتعين لاستيفائها، وليس للمحكمين ولاية على سائر الناس ولذلك جاز التحكيم في القصاص في إحدى الروايتين عند الحنفية، وجاز في حد القذف لأنهما من حقوق العباد.

والإمام أبو حنيفة على عدم الجواز في القصاص، ولكن قال الجصاص: ينبغي أن يجوز وعلل ذلك، بأن ولي القصاص لو استوفى القصاص من غير أن يرفع إلى السلطان جاز، فكذا إذا حكم فيه؛ لأنه من حقوق بني آدم، والصحيح عندهم عدم جواز التحكيم في الحدود والقصاص؛ لأن حكم الحكم بمنزلة الصلح، ولا يجوز استيفاء القصاص وحد القذف بالصلح؛ لأنه لا ولاية لهما على دمهما [57]؛ ولأنهما يندرئان بالشبهات، وفي حكم المحكم شبهة، لأنه حكم في حقهما لا في حق غيرهما وهذه شبهة عظيمة.

وأما عدم جوازه في الدية على العاقلة؛ لأنه لا ولاية لهما على العاقلة، فلو حكماه في دم الخطأ فقضى بالدية على العاقلة، أو على القاتل في ماله لا ينفذ حكم من حكماه على العاقلة، ولا على القاتل أما الأول: فلعدم التزام العاقلة حكمه وعدم رضا العاقلة به، وحكم المحكم إنما ينفذ على من رضي بحكمه [58]، ولكن لو أن العاقلة حكموه نفذ حكمه لولايته عليهم حينئذ [59].

---

(57) تبيين الحقائق 193/4، وفتح القدير، للإمام كمال الدين بن عبد الواحد ابن الهمام 318/7، الناشر: دار الفكر بيروت.

(58) الفتاوى الهندية 397/3.

(59) فتح القدير 319/7.

وأما الثاني: فلكونه مخالفا لحكم الشرع؛ لأن الدية تجب على العاقلة لا على القاتل، لكن لو أن القتل ثبت بإقرار القاتل، أو ثبت جراحته ببينة وأرشها أقل مما تتحمله العاقلة خطأ كانت الجراحة خطأ أو عمدا، أو كان قدر ما تتحمله العاقلة، ولكن الجراحة كانت عمدا لا توجب القصاص نفذ حكمه عليه؛ لأن العاقلة لا تعقله [60].

عند المالكية:

حدد المالكية ما لا يجوز التحكيم فيه في الحدود مثل حد القذف والزنا والسرقة والسكر والجلد والرجم، والقصاص في النفس، كما نصوا على عدم جواز التحكيم في قتل في ردة أو حرابة؛ لأنه حق لله لتعدي حرماته، وكذا تارك الصلاة، ولا في عتق ولا في ولاية لشخص على آخر، ولا في نسب كذلك، ولا طلاق وأيضا لا يجوز التحكيم في فسخ لنكاح ونحوه، ولا في رشد وسفه ولا في أمر غائب مما يتعلق بما له، وزوجته، وحياته، وموته، ولا في حبس، ولا في عقد مما يتعلق بصحته وفساده؛ لأن هذه الأمور إنما يحكم فيها القضاة، فلا يجوز التحكيم فيها لتعلق الحق بغير الخصمين، إما لله تعالى كالحدود لأن المقصود منها الزجر وهو حق لله تعالى، والقتل لأنه إما لردة أو حرابة وكله حق لله لتعدي حرماته، والعتق، لأنه لا يجوز رد العبد إلى الرق ولو رضي بذلك، وكذا الطلاق البائن لا يجوز رد المرأة إلى العصمة ولو رضيت بذلك فالطلاق فيه حق لله تعالى إذ لا يجوز أن تبقى المرأة المطلقة البائن في العصمة.

وأما لآدمي كاللعان والولاء والنسب، ففي اللعان حق الولد في نفي نسبه من أبيه، وفي الولاء والنسب ترتيب أحكامها من نكاح وعدمه، وإرث وعدمه، وغير ذلك على الذرية التي ستوجد [61] فلا يسري ذلك على غير المحكمين، ومن يسري ذلك إليه لم يرضى بحكم المحكم.

---

(60) تبيين الحقائق 193/4، وفتح القدير 319/7 و320.

(61) حاشية الصاوي على الشرح الصغير 198/4 وما بعدها، ومنح الجليل 184/8 بتصرف يسير، وحاشية الخرشي على مختصر 486/7.

عنـد الشافعية:

مذهب الشافعية عدم جواز التحكيم في الحدود، وبتعبير أشمل عدم الجواز فيما هو عقوبة لله تعالى ليتناول التعزير، وفي قول لا يجوز في قصاص ونكاح ونحوهما كاللعان وحد قذف وعللوا ذلك بخطر أمرها فتناط بنظر القاضي ومنصبه.

وعللوا لعدم جواز التحكيم في حدود الله تعالى بأن ليس لها طالب معين، وعليه فحق الله تعالى المالي الذي لا طالب له معين لا يجوز فيه التحكيم [62].

عنـد الحنابلة:

ظاهر كلام أحمد كما قال أبو الخطاب أن التحكيم في ما يتحاكم فيه الخصمان، وقـال القاضي: يجوز حكم المحكم في الأموال خاصة، فأما النكاح والقصاص وحد القذف فلا يجوز التحكيم فيها لأنها مبنية على الاحتياط فيعين للحكم فيها قاضي الإمام كالحـدود [63]، وفـي المغنـى قال القاضي: ينفذ حكم من حكماه في جميع الأحكام إلا أربعة أشياء: النكاح، واللعان، والقذف والقصاص، لأن لهذه الأحكام ميزة على غيرها فاختص الإمام بالنظر فيها، ونائبه يقوم مقامه. قال الشيخ تقي الدين أبن تيميه: خصوا اللعان لأن فيه دعوى وإنكار وبقية الفسوخ كإعسار [64].

2 – ما لا يجوز التحكيم فيه:

يتفق الفقهاء على عدم جواز التحكيم في القصاص وفي الحدود على خلاف فيما كان حقا لله فلا يجوز فيه التحكيم، أو حقا لآدمي فيجوز فيه التحكيم عند البعض.

---

(62) مغنى المحتاج 268/6، وحاشية الجمل 339/5 وحاشية قليوبي وعميرة 298/7.

(63) الكافي 224/4 عن هامش الإنصاف 187/11.

(64) المغنى والشرح الكبير 485/11، وفي المحرر ذكر أن هذه الأربعة على روايتين، هامش الإنصاف 187/11.

3 – **ما يجوز فيه التحكيم:**

أجاز الحنفية التحكيم في كل ما يملك المحكمان فعله في أنفسهما من حقوق العباد، وبناء على هذا قالوا يجوز التحكيم في الأموال والطلاق، والعتاق والنكاح، وتضمين السرقة، وفي سائر المجتهدات، ومع أن هذا هو الصحيح في المذهب إلا أن مشايخ الحنفية امتنعوا عن هذا للفتوى كي لا يتجاسر العوام فيه (65)، كما سبقت الإشارة.

وأجاز المالكية التحكيم في كل ما يصح لأحد المحكمين ترك حقه فيه، فقالوا: بجواز التحكيم في الأموال من دين وبيع وشراء فللمحكم الحكم بثبوت ما ذكر أو عدم ثبوته، ولزومه وعدم لزومه وجوازه وعدمه، كما يجوز التحكيم في الجرح عمدا أو خطأ، ولو عظم كجائفة وآمة ومنقلة وموضحة، أو قطع لنحو يد (66).

وعند الشافعية يجوز التحكيم في حقوق الأموال، وعقود المعاوضات، وما يصح فيه العفو والإبراء، وعندهم قسم مختلف فيه، كما قال الماوردي، وهو أربعة أحكام: النكاح واللعان، والقذف والقصاص. ففي جواز التحكيم، فيها وجهان: أحدهما: يجوز لوقوفها على رضا المتحاكمين.

والثاني: لا يجوز؛ لأنها حقوق وحدود يختص الولاة بها، وفي مغنى المحتاج وغيره جواز التحكيم في المال دون القصاص والنكاح ونحوهما كاللعان وحد القذف (67).

أما الحنابلة فقد اختلفوا في ما يجوز التحكيم فيه فقال أبو الخطاب ظاهر كلام

(65) الفتاوى الهندية 397/3، وتبيين الحقائق 193/4، وتنقيح الفتاوى الحامدية 302.

(66) حاشية الصاوي على الشرح الصغير 198/4، وشرح مختصر خليل 146/7، وفتح الجليل شرح مختصر خليل 284/8.

(67) أدب القضاء للماوردي 381/2، ومغنى المحتاج 268/6، وحاشية الجمل 339/5، وحاشية قليوبي وعميرة 298/7.

أحمد أن التحكيم يجوز في كل ما يتحاكم فيه الخصمان قياسا على قاضي الإمام، وقال القاضي: يجوز حكمه في الأموال الخاصة كما سبقت الإشارة. ونص موفق الدين بن قدامه: على نفاذ حكم المحكم في المال والقصاص والحدود والنكاح واللعان، قال المرداوي: وهو المذهب (68).

4 – إذا حكم المحكم فيما لا يجوز له الحكم فيه:

إذا حكم المحكم فيما لا يجوز له الحكم فيه كالحكم في حد أو قصاص أو لعان أو غيره مضى حكمه، ولا ينقضه الإمام، ولا القاضي إن حكم صوابا، لأن حكم المحكم يرفع الخلاف، ولكن يؤدب المحكم إن أنفذ حكمه بأن قتل أو ضرب، أما لو حكم ولم ينفذ، فإن القاضي يمضي حكمه وينهاه عن العودة ولا يؤدبه (69). أما إن لم يصب فعليه الضمان، فإن ترتب على حكمه إتلاف عضو فالدية على عاقلته، وإن ترتب عليها إتلاف مال كان الضمان في ماله (70).

وقال الشافعية والحنابلة: ليس للمحكم أن يحبس، بل غايته الإثبات والحكم، وقال الغزالي: إذا حكم بشيء من العقوبات كالقصاص، وحد القذف لم يستوفه؛ لأن ذلك يخرم أبهة الولاية (71). وقال ابن أبي الدم: المذهب أنه لا يحبس، بل ليس له إلا الإثبات، ولا خلاف أنه ممنوع من استيفاء العقوبات إن جوزنا التحكيم فيها، لأنها تخرم أبهة الولاية العامة (72).

---

(68) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للإمام علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي على المقنع للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه المقدسي 187/11 تحقيق محمد حسن اسماعيل- دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى 1418 – 1997 بيروت.

(69) منح الجليل شرح مختصر خليل 285/8، وحاشية الصاوي 200/4، وتبصرة الحكام 44/1، ومغنى المحتاج 268/6.

(70) حاشية الصاوي 200/4.

(71) مغنى المحتاج 268/6.

(72) أدب القضاء 430/1.

5 – إذا تعدّى حكم المحكم غير المتنازعين:

من المتفق عليه عند الفقهاء أن حكم المحكم لا يلزم غير المتخاصمين؛ لأن مبناه على الرضا فإذا تعدى إلى غيرها لم يلزم، وهذا ما جرى عليه الفقهاء في اللعان والنسب ونحوهما مما سبق ذكره. وفصل الماوردي فيما إذا تعدى الحكم إلى غير المتنازعين فجعله على ضربين:–

الضرب الأول: ما كان منفصلا عن الحكم، ولا يتصل به، إلا عن سبب موجب كتحاكمهما إليه في دين فأقام به مدعيه بينة شهدت بوجوب الدين، وأن فلانا ضامنه لزم حكمه في الدين، ولم يلزم حكمه في الضمان لوجود الرضا ممن وجب عليه الدين، وعدم الرضا ممن وجب عليه الضمان.

الضرب الثاني: أن يكون متصلا بالحكم، ولا ينفصل عنه، إلا بسبب موجب كتحاكمهما إليه في قتل خطإ قامت به البينة ففي وجوب الدية على العاقلة التي لم ترض بحكمه وجهان:

الوجه الأول: تجب عليه الدية لوجوبها على الراضي بحكمه إذا قيل إن الدية تجب على الجاني ثم تتحملها عنه العاقلة.

الوجه الثاني: لا تجب على العاقلة الدية، لأنهم لم يرضوا بحكمه إذا قيل أن الدية تجب ابتداء على العاقلة (73).

6 – إذا خالف حكم المحكم مذهب القاضي:

إذا رفع المحكمان حكم المحكم إلى القاضي وتحاكما عنده نفذه إن وافق مذهبه، لأنه لا فائدة في نقضه ثم إبرامه، ثم فائدة هذا الإمضاء أن لا يكون لقاض آخر يرى خلافه نقضه إذا رفع إليه لأن إمضاءه بمنزلة قضائه ابتداءً، ولو لم يمضه لنقضه وإن لم يوافق مذهبه أبطله، لأن حكمه لا يلزمه لعدم التحكيم من جهته بخلاف ما إذا

(73) أدب القضاء 384/2.

رفع إليه حكم حاكم حيث لا يبطله، وإن خالف مذهبه إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع؛ لأن المولى من جهة الإمام له ولاية على الناس كافة فكان نائبه له فيكون قضاؤه حجة في حق الكل، فلا يتمكن أحد من نقضه كحكم الإمام نفسه.

بخلاف المحكم؛ لأنه باصطلاح الخصمين، فلا يكون له ولاية على غيرهما، ولا يلزم القاضي حكمه بمنزلة اصطلاحهما في المجتهدات حتى كان له نقض اصطلاحهما إذا رأى خلاف ذلك فكذا هذا، وهذا لأنه أعطى له حكم القاضي في حقهما حتى اشترط فيه شرائط القضاء، وفي حق غيرهما كواحد من الرعايا، لكن لو غاب المحكم أو أغمي عليه، وبرئ منه أو قدم من سفره أو حبس كان على حكمه لأن هذه الأشياء لا تبطل الشهادة، فلا تبطل الحكومة، وكذا لو ولي القضاء ثم عزل عنه فهو على حكومته، لأن العزل لم يوجد من جهة المحكمين، وإنما وجد من جهة الوالي وولاية الحكومة مستفادة من جهة المحكمين لا من جهة الوالي، وكذا لو حكم بينهما في بلد آخر جاز لأن التحكيم حصل مطلقا فكان له الحكومة في الأماكن كلها [74]. لكن قال الشافعية: إذا ثبت الحق عنده وحكم به أو لم يحكم فله أن يشهد على نفسه في المجلس خاصة، إذ لا يقبل قوله بعد الافتراق كالقاضي بعد العزل [75].

7 – صفة الحكمين:

اختلف الفقهاء في صفة الحكمين – في معرض كلامهم عن المحكمين في الشقاق بين الزوجين – هل هما حاكمان، أو وكيلان على قولين:

الأول: أنهما وكيلان، وهو قول أبي حنيفة، والشافعي في قول، وأحمد في رواية وقول عطاء والحسن بن أبي الحسن.

---

(74) تبيين الحقائق 193/4، وفتح القدير 320/7.

(75) مغنى المحتاج 268/6.

الثاني: أنهما حاكمان، وهذا قول أهل المدينة، ومالك، وأحمد في الرواية الأخرى والشافعي في القول الآخر وروى ذلك عن علي وعثمان وابن عباس وأبي سلمة بن عبد الرحمن والشعبي والنخعي وسعيد بن جبير والأوزاعي، وإسحاق، وابن المنذر وحكاه ابن كثير عن الجمهور وقال ابن عطية هو مذهب مالك والجمهور من العلماء.

وقال ابن شاس من المالكية: المبعوثان حكمان لا وكيلان، وإن كان البعث من جهة الزوجين ألا ترى أن للزوجين دخولا في التحكيم، ولا مدخل لها في تمليك الطلاق.

وقال ابن العربي في قوله تعالى: ﴿ **فإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها** ﴾ (76)، هذا نص من الله سبحانه في أنهما حاكمان لا وكيلان (77)، وعند الشافعية هما وكيلان في الأظهر، وفي قول هما حاكمان موليان من الحاكم واختار الثاني جمع من الشافعية (78).

وعند الحنابلة قال في المغنى: اختلفت الرواية عن أحمد في الحكمين، ففي إحدى الروايتين عنه: أنهما وكيلان لهما لا يملكان التفريق لهما إلا بإذن منهما. والثانية: أنهما حاكمان، ولهما أن يفعلا ما يريان من جمع وتفريق، بعوض وغير عوض، ولا يحتاجان إلى توكيل الزوجين ولا رضاهما.

وحجة من قال إنهما وكيلان: أن البضع حق الزوج والمال حق الزوجة وهما رشيدان فلا يجوز لغيرهما التصرف فيه إلا بوكالة منهما، أو ولاية عليهما (79)،

---

(76) سورة النساء: 35.

(77) رد المحتار 428/5، وعقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة للإمام جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس 135/2، تحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان والأستاذ عبد الحفيظ منصور الطبعة الأولى – طبع دار الغرب 1415 – 1995 وأحكام القرآن لابن العربي 539/1، والمحرم للإمام ابن عطية 48/4، وفتح القدير للإمام الشوكاني 463/1.

(78) مغنى المحتاج 429/4.

(79) المغنى مع الشرح الكبير 169/8.

ولأن الطلاق لا يدخل تحت الولاية إلا في المولى، وهو خارج عن القياس (80).

واحتج الإمام الجصاص بقول أصحابه من الحنفية فقال: ليس للحكمين أن يفرقا إلا أن يرضى الزوج وذلك لأنه لا خلاف أن الزوج لو أقر بالإساءة إليها لم يفرق بينهما ولم يجبره الحاكم على طلاقها قبل تحكيم الحكمين، وكذلك لو أقرت المرأة بالنشوز لم يجبرها الحاكم على خلع ولا على رد مهرها، فإذا كان كذلك حكمهما قبل بعث الحكمين فكذلك بعد بعثهما، لا يجوز إيقاع الطلاق من جهتهما من غير رضى الزوج وتوكيله ولا إخراج المهر عن ملكها من غير رضاها فلذلك قال أصحابنا: إنهما لا يجوز خلعهما إلا برضى الزوجين فليس للحكمين أن يفرقا إلا برضى الزوجين لأن الحاكم لا يملك ذلك فكيف يملكه الحكمان، وإنما الحكمان وكيلان لهما، أحدهما وكيل المرأة والآخر وكيل الزوج في الخلع أو في التفريق بغير جعل إن كان الزوج قد جعل إليه ذلك.

ثم قال: كيف يجوز للحكمين أن يخلعا بغير رضاه، ويخرجا المال عن ملكها، وقد قال الله تعالى: ﴿ **وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا** ﴾ (النساء/ 4)، وقال تعالى: ﴿ **ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به** ﴾ (البقرة/229)، وهذا الخوف المذكور ههنا هو المعني بقوله تعالى: ﴿ **فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها** ﴾ (النساء/ 35)، وحظر الله على الزوج أخذ شئ مما أعطاها إلا على شريطة الخوف منهما ألا يقيما حدود الله، فأباح حينئذ أن تفتدي بما شاءت، وأحل للزوج أخذه فكيف يجوز للحكمين أن يوقعا خلعا أو طلاقا من غير رضاهما، وقد نص الله على أنه لا يحل له أخذ شئ مما أعطى إلا بطيبة من نفسها ولا أن تفتدي به فالقائل بأن للحكمين أن يخلعا بغير توكيل من الزوج مخالف لنص الكتاب.

وقال أيضا: إن في فحوى الآية ما يدل على أنه ليس للحكمين أن يفرقا وهو قوله

---

(80) مغني المحتاج 429/4.

تعالى: ﴿ **إن يريدا إصلاحا يوفّق الله بينهما** ﴾ (النساء/ 35)، ولم يقل إن يريدا فرقة، وإنما يوجه الحكمان ليعظا الظالم منهما وينكرا عليه ظلمه، وإعلام الحاكم بذلك ليأخذ هو على يده، فإن كان الزوج هو الظالم أنكرا عليه ظلمه، وقالا له: لا يحل لك أن تؤذيها لتخلع منك، وإن كانت هي الظالمة قالا له: قد حلت لك الفدية وكان في أخذها معذورا لما يظهر للحكمين من نشوزها فإذا جعل كل واحد منهما إلى الحكم الذي من قِبَله ماله من التفريق والخلع كانا مع ما ذكرنا من أمرهما وكيلين جائز لهما أن يخلعا إِنَ رَأيا وأن يجمعا إن رأيا ذلك صلاحا فهما في حال شاهدان، وفي حال مصلحان، وفي حال آمران بمعروف وناهيان عن منكر، ووكيلان في حال إذا فوض إليهما الجمع والتفريق. وأما قول من قال: إنهما يفرقان ويخلعان من غير توكيل من الزوجين فهو تعسف خارج عن حكم الكتاب والسنة (81).

واحتج من قال بأنهما حاكمان بأدلة كثيرة منها:-

أن رجلا وامرأة أتيا عليّا مع كل واحد منهما فئام من الناس فقال علي رضي الله عنه: ابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها فبعثوا حكمين ثم قال علي للحكمين: هل تدريان ما عليكما من الحق؟ عليكما من الحق إن رأيتما أن تجمعا جمعتما، وإن رأيتما أن تفرقا فرقتما، فقالت المرأة: رضيت بكتاب الله علي ولي، فقال الرجل: أما الفرقة فلا، فقال علي: كذبت حتى ترضى بما رضيت به، وهذا يدل على أنه أجبره على ذلك، ويروى أن عقيلا تزوج فاطمة بنت عتبة فتخاصما فجمعت ثيابها ومضت إلى عثمان فبعث حكما من أهله عبد الله بن عباس وحكما من أهلها معاوية، فقال ابن عباس: لأفرقن بينهما وقال معاوية: ما كنت لأفرق بين شيخين من بني عبد مناف، فلما بلغا الباب كانا قد غلقا الباب واصطلحا.

إن الله تعالى قد نصبهما حكمين، وجعل نصبهما إلى غير الزوجين، ولو كانا وكيلين لقال: فليبعث وكيلا من أهله، ولتبعث وكيلا من أهلها، فلو كانا وكيلين، لم يختصا بأن يكونا من الأهل.

---

(81) أحكام القرآن، للإمام أبي بكر أحمد بن علي الجصاص 190/2 طبع الأستانة.

إن الله جعل الحكم إليهما فقال: ﴿ **إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما** ﴾ (النساء/ 35)، والوكيلان لا إرادة لهما إنما يتصرفان بإرادة موكلهما.

إن الوكيل لا يسمى حكما في لغة القرآن، ولا في لسان الشارع، ولا في العرف العام ولا الخاص، فإن للوكيل اسماً في الشريعة ومعنى، وللحكم اسماً في الشريعة ومعنى، فإذا بين الله سبحانه وتعالى كل واحد منهما فلا ينبغي لأحد أن يركب معنى أحدهما على الآخر فذلك تلبيس وإفساد للأحكام، وإنما يسير المحكمان بإذن الله، ويخلصان النية لوجه الله، وينظران فيما عند الزوجين بالتثبيت، فإن رأيا للجمع وجها جمعا، وإن وجداهما قد أنابا تركاهما.

الحكم من له ولاية الحكم والإلزام، وليس للوكيل شيء من ذلك.

الحكم أبلغ من حاكم، لأنه صفة مشبهة باسم الفاعل دالة على الثبوت، ولا خلاف بين أهل العربية في ذلك، فإذا كان اسم الحاكم لا يصدق على الوكيل المحض، فكيف بما هو أبلغ منه.

إن الله سبحانه خاطب بذلك غير الزوجين، وكيف يصح أن يوكل عن الرجل والمرأة غيرهما وهذا يحوج إلى تقدير الآية هكذا: ﴿ **وإن خفتم شقاق بينهما** ﴾، فمروهما أن يوكلا وكيلين: وكيلا من أهله، ووكيلا من أهلها، ومعلوم بُعدُ لفظ الآية ومعناها عن هذا التقدير وأنها لا تدل عليه بوجه، بل هي دالة على خلافه.

بعث عثمان بن عفان عبد الله بن عباس ومعاوية حكمين بين عقيل بن أبي طالب وامرأته فاطمة بنت عتبة بن ربيعة، فقيل لهما: إن رأيتما أن تفرقا فرقتما [82].

وصح عن علي بن أبي طالب أنه قال للحكمين بين الزوجين، عليكما إن رأيتما أن

(82) أخرجه عبد الرزاق 11885، والطبري 45/5، ورجاله ثقاة، زاد المعاد وهامشه للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية 173/5 مؤسسة الرسالة – الطبعة الأولى 1417 – 1996 بيروت.

تفرقا فرقتما، وإن رأيتما أن تجمعا جمعتما [83].

فهذا عثمان، وعلي، وابن عباس، ومعاوية، جعلوا الحكم إلى الحكمين، ولا يعرف لهم من الصحابة مخالف، وإنما يعرف الخلاف بين التابعين فمن بعدهم.

ومن عرض الرأيين وأدلتهما يظهر رجحان القول بأنهما حاكمان ظهورا بينا، ويتفرع على القول بأنهما حكمان أو وكيلان أمور منها:

إذا قلنا: إنهما وكيلان، فهل يجبر الزوجان على توكيل الزوج في الفرقة بعوض وغيره وتوكيل الزوجة في بذل العوض، أو لا يجبران؟ فإن قلنا: يجبران، فلم يوكلا، جعل الحاكم ذلك إلى الحكمين بغير رضى الزوجين، وإن قلنا: إنهما حكمان، لم يحتج إلى رضى الزوجين.

ومنها: ما لو غاب الزوجان أو أحدهما، فإن قيل: إنهما وكيلان، لم ينقطع نظر الحكمين وإن قيل: حكمان، انقطع نظرهما لعدم الحكم على الغائب، وقيل: يبقى نظرهما على القولين لأنهما يتصرفان لحفظهما، فهما كالناظرين. وإن جن الزوجان، انقطع نظر الحكمين، إن قيل: إنهما وكيلان، لأنهما فرع الموكلين، ولم ينقطع وإن قيل: إنهما حكمان، لأن الحاكم يلي على المجنون. وقيل: ينقطع أيضا لأنهما منصوبان عنهما، فكأنهما وكيلان، ولا ريب أنهما حكمان فيهما شائبة الوكالة، ووكيلان منصوبان للحكم، فمن العلماء من رجح جانب الحكم، ومنهم من رجح جانب الوكالة، ومنهم من اعتبر الأمرين [84].

---

(83) أخرجه الشافعي في المسند 362/2، وفي الأم 177/5، والطبري 9407، وعبد الرزاق في المصنف 11883 والبيهقي في المسنن 305/7، 306 وإسناد صحيح، زاد المعاد لابن القيم وهامشه 173/5، وأحكام القرآن لابن العربي 539/1، وعقد الجواهر الثمينة للإمام جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس 135/2 - الطبعة الأولى دار الغرب 1415 - 1995 بيروت مغنى المحتاج 429/4 والمغنى والشرح الكبير 169/8.

(84) المراجع السابقة، ومغنى المحتاج.

خامساً – تنفيذ الحكم

1 – الرجوع عن التحكيم:

لما كان التحكيم مبنيا على رضا الخصمين فقد اختلف الفقهاء في حقهما أو حق أحدهما في الرجوع عن التحكيم فمن اشترط استمرار الرضا إلى صدور الحكم أجاز الرجوع، ومن لم يشترط لم يجز الرجوع.

فذهب **الحنفية** إلى جواز رجوع أي من الخصوم عن التحكيم قبل ن يصدر حكم المحكم، لا بعد صدور الحكم.

وعند **المالكية** لا يشترط دوام رضا الخصمين إلى حين نفوذ الحكم، بل لو أقاما البينة عنده ثم بدا لأحدهما قبل أن يحكم فليقضي بينهما ويجوز حكمه، وقال أصبغ لكل واحد منهما ما لم ينشبا في الخصومة عنده فيلزمهما التمادي فيها، وقال سحنون بقول الحنفية لكل واحد منها الرجوع ما لم نفصل الحكم بينهما.

وقال **الشافعية** بمذهب الحنفية، بجواز الرجوع قبل تمام الحكم وقالوا كان بعد إقامة البينة والشروع فيه، فيمتنع الحكم.

وقال **الحنابلة** بجواز الرجوع قبل الشروع في الحكم، وأما بعد الشروع فوجهان:

الأول: له الرجوع.
الثاني: ليس له الرجوع وصوبه المرداوي (85).

2 – الإشهاد على الحكم:

وهو شرط عند الحنفية لقبول قول المحكم عند الإنكار وليس شرطا لصحة التحكيم ويشترطون الإشهاد في مجلس القضاء (86).

---

(85) درر الحكام المادة 847 وشرحها وتبيين الحقائق 193/4، وتبصرة الحكام 44/1، ومغنى المحتاج 43/1 والإنصاف 187/11.

(86) العناية شرح الهداية للإمام محمد بن محمد بن محمود البابرتي 63/21 الناشر: دار الفكر – بيروت.

وعند الشافعية ينبغي أن يشهد على نفسه في المجلس الذي حكم بينهما فيه قبل تفرقهم، لأن قوله بعد الافتراق لا يقبل، كما لا يقبل قول الحاكم المطلق بعد العزل [87].

3 - عزل المحكم:

لكل من الطرفين عزل المحكم قبل الحكم -والرجوع عن التحكيم بمثابة العزل- سواء كانا متفقين أو كان العزل من أحدهما ولم يرض الآخر، وعلى هذا يكون التحكيم من العقود غير اللازمة ويرد هنا استشكال في أن التحكيم يثبت بتراضي الطرفين فيجب أن يثبت العزل أيضا بتراضيهما حتى يكون ذلك كفسخ العقد.

فيرد ذلك بأن من الجائز أن لا يثبت العقد إلا باتفاق الطرفين، وأن ينفرد أحد الطرفين بفسخ ذلك العقد كالمضاربة والشركة، وعلى ذلك للطرفين عزل المحكم، ولو شرط عدم عزله واتفقا على ذلك إذ ليس لهذا الشرط حكم، كما أنه لو شرط عدم عزل القاضي المنصوب من قبل السلطان جاز عزله.

ويتفرع على هذا أنه لو حاكم المحكم الطرفين وقال: إنني أرى المدعي محقا في دعواه فعزله المدعى عليه قبل الحكم، وحكم المحكم بعد ذلك للمدعى فلا ينفذ حكمه، كذلك لو حكم الطرفان حكما ليفصل الست الدعاوى مثلا، ففصل هذا الحكم قضية أو قضيتين لصالح أحد الطرفين، وحكم على الآخر فعزل المحكوم عليه المحكم، فيصح عزله في حق الدعاوى الأخرى، ولا يحق للمحكم الحكم بها، أما حكمه في الدعاوى التي حكم بها فباق ونافذ قبل الحكم.

أما لو عزلاه بعد الحكم فلا يبطل حكمه، لأن هذا الحكم قد صدر من ذي ولاية شرعية فكما لا يبطل حكم القاضي بعزله بعد الحكم، فلا يبطل حكم المحكم أيضا [88]. وهذا عند الحنفية وسحنون -كما سبق الإشارة-.

---

(87) أدب القضاء لأبن أبي الدم 432/1.

(88) درر الحكام المادة 847 وشرحها، وتبيين الحقائق 193/4، وفتح القدير 320/7.

وحاصل ما ينعزل به المحكم أحد أسباب ثلاثة: بالعزل، أو بانتهاء الحكومة نهايتها بأن كان مؤقتا فمضى الوقت، أو بخروجه من أن يكون أهلا للشهادة بأن عمى أو ارتد والعياذ بالله.

وبالجملة فإن المحكم ينعزل بما ينعزل به القاضي كأن يطرأ عليه ما يفقده صفة من صفات صحة القضاء أو التحكيم، كالجنون والإغماء والخرس أو الفسق - على خلاف في الأخير - أو مرض يمنعه من التحكيم، قال الماوردي: ينقض حكم القاضي وغيره إذا خالف مالا يسوغ فيه الاجتهاد وهو أن يخالف نصا من كتاب الله أو السنة، أو إجماع، أو خالف القياس كما أن للمحكم أن يعزل نفسه عن التحكيم، لأنه وكيل، والوكالة تبطل بعزل الوكيل [89].

وقال ابن أبي ليلى هو بمنزلة المُوَلّى من جهة الإمام حتى لا يكون لأحد أن ينقض حكمه ما لم يخالف الدليل الشرعي [90]، وقول ابن أبي ليلى ظاهر الوجاهة والرجحان لما فيه من استقرار الأحكام ؛ إذ المحكم كالقاضي فيما يخص الخصمين.

وقال المالكية والشافعية والحنابلة: لا ينقض حكم المحكم إلا بما ينقض به حكم القاضي. قال القاضي عبد الوهاب من المالكية: جاز حكمه عليهما إذا حكم بما يسوغه الشرع وافق حكم قاضي بلدهما أو خالفه.

وأما في خصوص نقض الخصمين حكم المحكم قال المالكية: إذا حكم المحكم فليس لأحد المحكمين أن ينقض حكمه وإن خالف مذهبه إلا أن يكون جورا بينا لم يختلف فيه أهل العلم وقال المازري: إذا كان المحكم من أهل الاجتهاد مالكيا ولم يخرج باجتهاده عن مذهب مالك، لزم حكمه، وإن خرج عن ذلك لم

(89) أدب القاضي لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي 685/1، تحقيق د. محيي الدين هلال السرحان مطبعة الإرشاد، 1391 - 1971 بغداد، وتبصرة الحكام 78/1، وأدب القضاء لأبن أبي الدم 434/1، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير للإمام شمس الدين محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدّردير 133/4 طبع دار إحياء الكتب العربية بمصر، ومغنى المحتاج 270/6 والمغنى مع الشرح الكبير 481/11.

(90) تبيين الحقائق 194/4، ودرر الحكام مادة 1847، وشرحها والمادة 1838.

يلزم إذا كان الخصام بين مالكيين، لأنهما لم يحكماه على أن يخرج عن قول مالك وأصحابه، وكذلك إذا كانا شافعيين أو حنفيين وحكماه على مثل ذلك لم يلزم حكمه إن حكم بينهما بغير ذلك (91).

قال الماوردي فيما يكون الحكم به لازما للمحكمين: أن فيه للشافعي قولين:

أنه لا يلزمهما الحكم إلا بالتزامه بعد الحكم كالفتيا، لأنه لما وقف على خيارهما في الابتداء وجب أن يقف على خيارهما في الانتهاء، وهو قول المزني.

وهو قول الكوفيين وأكثر أصحابنا أنه يكون بحكم المحكم لازما لهما ولا يقف بعد الحكم على خيارهما.

وحكى أبو سعيد الأصطخري فيه وجها ثالثا: أن خيارهما في التحكيم ينقطع بشروعه في الحكم، فإذا شرع فيه صار لازما لهما، وإن كان قبل شروعه فيه موقوفا على خيارهما بعد الشروع في الحكم مفض إلى أن لا يلزم بالتحكيم حكم إذا رأى أحدهما توجه الحكم عليه فيصير التحكيم لغوا (92).

المبحث الثاني :
التحكيم الدولي

اهتمت الدول بالتحكيم لما تضمنه من ميزات – سبق الإشارة إليها – ولقد سبقت الدول الأوروبية في الأخذ به باعتباره نظاما رديفا للنظام القانوني، كما ساهمت به الدول العربية، ولا يكاد يخلو قانون من إفراد فصل للتحكيم، وبعض الدول تفرد له قانونا مستقلا (93).

---

(91) التلقين في الفقه المالكي للإمام القاضي عبد الوهاب البغدادي 160 – مطبعة فضالة المحمدية 1413 – 1993 المغرب ومنح الجليل 285/8، وحاشية الصاوي 200/4، وتبصرة الحكام 44/1، ومغنى المحتاج 269/6 وأدب القضاء للماوردي 384/2 والإنصاف 188/11.

(92) أدب القضاء 382/2.

(93) انظر: تفصيل ذكر أربع عشرة دولة في قوانين التحكيم، كتاب: المنظمات الدولية الدكتور محمد الحسيني مصلحي 431 وما بعدها، الناشر دار النهضة العربية 1989 بمصر.

ونتناول فيما يأتي باختصار الكلام على التحكيم الدولي والقضاء، مع ذكر الفروق بينهما، ثم نعرض لمحكمة العدل الدولية، ونقتصر على تكوينها واختصاصاتها.

كما نتكلم عن محكمة العدل الأوروبية، ثم نختار من اتفاقيات التحكيم، اتفاقية نيويورك لسنة 1958 بشأن الاعتراف وتنفيذ أحكام المحكمين الأجنبية، ونقتصر على ذكر نطاق، ومكان التحكيم والدفوع المتعلقة باختصاص محكمة التحكيم، كما نتكلم عن مركز القاهرة للتحكيم التجاري الدولي ثم نفصل قليلا عند الكلام عن محكمة العدل الإسلامية الدولية، من حيث تأسيسها وتشكيلها والقانون واجب التطبيق، ولغات المحكمة، وإلزامية الحكم.

أولاً – مفهوم التحكيم الدولي:

التحكيم الدولي هو ذلك الإجراء أو تلك الوسيلة التي يمكن بواسطتها التوصل إلى تسوية سلمية للنزاع الدولي من خلال حكم ملزم تصدره هيئة تحكيم خاصة يختارها أطراف النزاع، وانطلاقا من مبدأ تطبيق القانون واحترام قواعده.

والتحكيم الدولي، بهذا المعنى له خصائصه المميزة التي نذكر منها:

أولا: إن القرار الصادر عن هيئة التحكيم الدولية (محكم واحد أو أكثر) لا يعتبر قرارا عاديا وإنما هو حكم يقرر حل النزاع عن طريق تطبيق قواعد القانون الدولي العام أو قواعد العدل والإنصاف أو أية قواعد قانونية أخرى يرتضيها النزاع ويطالبون هيئة التحكيم بتطبيقها.

ثانيا: إن القرار الصادر عن هيئة التحكيم هو قرار ملزم بالضرورة لأطراف النزاع، ما لم يكونوا قد اتفقوا صراحة – في اتفاق أو مشارطة التحكيم – على خلاف ذلك.

ثالثا: أن الدول عادة ما تحدد – على سبيل الحصر – الموضوعات التي يمكن أن يكون النزاع بشان أي منها محلا للتحكيم، مستثنية من ذلك كل ما يتعلق بالاستقلال السياسي والشرف الوطني والمصالح الحيوية، وكذا المسائل التي

تدخل ضمن نطاق اختصاصها الداخلي ومع ذلك، فالمشاهد أنه لا توجد قاعدة عامة في هذا الشأن، لأن المعول عليه في التحليل الأخير هو إرادة الدول المتنازعة ذاتها وتكييفها لأهمية النزاع القائم بينها، ولذلك فكثيرا ما نجد نزاعا دوليا معينا قد عرض على محكمة تحكيم دولية للفصل فيه، على الرغم من تعلقه بالمصالح الحيوية والاستقلال السياسي لكل أو لأحد أطرافه، ولعل المثال النموذجي الذي يمكن أن يشار إليه تدليلا على مصداقية هذا الاستنتاج هو ذلك المتعلق بتحكيم الألباما الشهير عام 1872 بين بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان أصل النزاع بين الدولتين متعلقا أساسا بموقف سياسي اتخذته الدولة الأولى (بريطانيا) تجاه الصراع في الحرب الأهلية الأمريكية.

والتحكيم الدولي نوعان: التحكيم الاختياري والتحكيم الإجباري، ففي حالة النوع الأول يكون لكل دولة الحق في قبول أو رفض اللجوء إلى التحكيم لتسوية النزاع، أما في حالة النوع الثاني - التحكيم الإجباري - فإن الدولة متى وافقت - سواء بمقتضى اتفاقات خاصة أو بمقتضى نصوص معينة ترد ضمن اتفاقات عامة - على قبول اللجوء إلى التحكيم بالنسبة لطائفة معينة من المنازعات لفضها سلميا فهنا لا يكون لها أن ترفض اللجوء إلى التحكيم في حالة نشوب نزاع مع دولة أخرى متى كان هذا النزاع داخلا ضمن طائفة المنازعات التي سبق الاتفاق على تحديدها.[94]

ثانياً - التحكيم الدولي والقضاء الدولي:

يشير اصطلاح القضاء الدولي إلى ذلك الإجراء الذي يتم بموجبه الفصل في نزاع دولي عن طريق جهاز دولي دائم مختص بإدارة العدالة الدولية، وذلك بموافقة أطراف هذا النزاع ومن خلال تطبيق قواعد القانون وباتباع نظام معين للإجراءات.

ويمكن القول بأن فكرة القضاء الدولي بهذا المعنى قد تداخلت إلى حد كبير وحتى قيام عصبة الأمم مع فكرة التحكيم الدولي، وليس أدل على ذلك من حقيقة أنه عند

(94) موسوعة العلوم السياسية 1126، لمجموعة من المؤلفين - جامعة الكويت - دولة الكويت.

إنشاء المحكمة الدائمة للعدل الدولي عام 1920 والتي تعتبر في نظر غالبية الفقه وبحق أول تجسيد حقيقي لفكرة القضاء الدولي الدائم، كان من بين الأسماء التي اقترحت لها اسم محكمة العدل التحكيمي.

والواقع أن مثل هذا التداخل لا يزال قائما إلى اليوم، حتى إن بعض الكتابات درجت على عدم التمييز بين القضاء الدولي والتحكيم الدولي ونظرت إليهما على أنهما مترادفتان، وذلك على خلاف الحقيقة، فالثابت أن التحكيم الدولي يتميز عن القضاء الدولي من عدة نواح:-

فمن حيث النشأة التاريخية، يلاحظ أن التحكيم الدولي يضرب بجذوره في أعماق التاريخ البشري، حيث أن القضاء الدولي لم يظهر كمصطلح قانوني إلا في نهايات القرن التاسع عشر كما أنه لم يظهر كنظام مؤسس إلا في أعقاب الحرب العالمية الأولى بقيام المحكمة الدائمة للعدل الدولي.

كما يتميز الاصطلاحان أحدهما عن الآخر من حيث الدور الذي تلعبه الإرادة المشتركة لأطراف النزاع، ففي ظل نظام التحكيم الدولي تتجلى هذه الإرادة في مختلف مظاهرها، أما في ظل نظام القضاء الدولي - والقضاء عموما - فإن دور هذه الإرادة ينتهي عند لحظة الموافقة عند عرض النزاع على المحكمة الدولية المختصة، التي هي منشأة أصلا قبل نشوب هذا النزاع والتي يكون لها بموجب دستورها أو نظامها الأساسي قانونها الذي تطبقه وقواعد الإجراءات التي تتبعها.

يتميز القضاء الدولي عن التحكيم الدولي من حيث إن الأولى يقوم على وجود أجهزة دائمة لا يرتبط وجودها بتوقيت حدوث النزاع، أما التحكيم الدولي فهو - كقاعدة عامة - ذو طابع مؤقت حيث إن الأصل بالنسبة لمحكمة التحكيم أنها تشكل للفصل في نزاع معين ثم تنفض إثر ذلك.

يختلف الاصطلاحان، كذلك من حيث دور كل منهما في إنشاء وتطوير القواعد القانونية فالثابت أن القضاء الدولي يسهم بدور أكبر في هذا المجال من خلال ما يرسيه من قواعد وسوابق، أما التحكيم الدولي فإن دوره في هذا المجال يكون

بدرجة أقل ويتحقق بشكل مباشر من خلال الإسهام – على المدى البعيد – في تكوين القواعد القانونية العرفية، أو في الكشف عنها.

ومع ذلك فهناك سمات عديدة تجمع بين التحكيم الدولي والقضاء الدولي: فبادئ ذي بدء يعتبر كل منهما وسيلة قانونية لتسوية المنازعات الدولية سلميا، ومن ناحية ثانية يلاحظ أن كلا من التحكيم الدولي والقضاء الدولي يفصل في النزاع المطلوب عن طريق إصدار حكم ملزم وبات ونهائي كقاعدة عامة، ومن ناحية ثالثة فإن كلا منهما يقوم – من حيث المبدأ – على فكرة القبول الاختياري من جانب أطراف النزاع.

والدول عادة تفضل اللجوء إلى التحكيم الدولي على اللجوء إلى القضاء الدولي.

ويرجع ذلك إلى عدة أسباب منها: أن اللجوء إلى التحكيم عادة ما يكون ميسورا مقارنة باللجوء إلى القضاء، حيث إن هذا الأخير يتطلب شروطا معينة لإمكان التقاضي أمامه، كذلك هناك حالات تكون فيها بعض المنازعات الدولية غير قابلة للعرض أمام القضاء الدولي نظرا لأن أحد أطراف النزاع ليس له حق التقاضي أمام محاكم هذا القضاء (كحالة نزاع طرفاه دولة من جانب وشركة أجنبية من جانب آخر)، كما قد تلعب طبيعة النزاع دورها في تفضيل إحدى هاتين الوسيلتين على الأخرى، فالمشاهد في ضوء الخبرة التاريخية أنه كلما كان النزاع ذا طابع فني كان من الملائم حله عن طريق التحكيم لا القضاء[95].

ثالثاً – محكمة العدل الدولية

محكمة العدل الدولية هي الهيئة القضائية الأساسية للأمم المتحدة التي تقوم بحل الخلافات التي تنشأ بين الدول وفقا لمبادئ العدل والقانون الدولي وتقوم بعملها وفق النظام الأساسي للمحكمة الملحق بالميثاق الذي يعتبر جزءا لا يتجزأ منه م (92) من الميثاق.

---

(95) موسوعة العلوم السياسية 1130.

ومحكمة العدل الدولية الحالية استمرار لمحكمة العدل الدولية الدائمة التي أنشأتها عصبة الأمم عام 1920 مع بعض التعديلات الطفيفة في نظامها الأساسي الذي يقع في سبعين مادة يتناول كيفية تكوينها وطريقة عملها واختصاصاتها.

لقد شعر المجتمع الدولي بحاجته إلى إيجاد نظام يضمن له حماية حقوقه وتوفير قدر معين من حسن العلاقات بين الدول وتجنب المجتمع الدولي اللجوء إلى استعمال القوة لحل الخلافات الناشئة عندما يعجز أسلوب المفاوضات والتحقيق والتوفيق عن إيجاد حل لمثل هذه الخلافات.

ورغبة في إيجاد نظام قانوني لحل المنازعات ظهرت فكرة التحكيم الدولي لأول مرة في معاهدة مايو 1794 المبرمة بين بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية التي قررت إنشاء لجنة مختلطة للفصل في عدد من المنازعات القائمة بين الدولتين يعين كل طرف نصف الأعضاء ويرأسها حكم ليكون فيصلا بين الطرفين وقد أصدرت هذه اللجنة قرارها التحكيمي الأول بشأن قضية الألباما عام 1873 ملزمة بريطانيا بدفع تعويض إلى الولايات المتحدة عن قيامها ببعض الأعمال العدوانية وغرق السفن الأمريكية وإمداد ولايات الجنوب الأمريكية بالسلاح.

وبموجب اتفاقية لاهاي عام 1899 المعدلة باتفاقية لاهاي 1907 تقرر إنشاء محكمة التحكيم الدولي الدائمة ومقرها لاهاي إلا أن هذه المحكمة لم تحقق ما تهدف إليه البشرية من إقامة نظام قضائي دولي دائم وثابت، لذلك عهد إلى لجنة قانونية إعداد مشروع بالنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية الدائمة إعمالا لنص المادة 14 من عهد العصبة وقد تم المصادقة عليه في 16 ديسمبر 1920، ومع بداية عام 1922 تم تشكيل المحكمة ومارست عملها بمقرها بلاهاي إلا أنها تعطلت عن العمل بسبب الحرب العالمية الثانية إلى أن قدم قضاتها استقالتهم لأمين عام العصبة عام 1946 وبدأت الجلسة الأولى لمحكمة العدل الدولية الجديدة في 18 إبريل 1946.

وقد استطاعت محكمة العدل الدولية الدائمة تسوية عدد كبير من المنازعات

الدولية بالطرق السلمية حيث أصدرت 31 حكما كما عرضت أمامها 79 دعوى قضائية وقدمت 27 فتوى، وقبلت 38 دولة اختصاص المحكمة الإلزامي من أصل 51 دولة كانت عضوا بالعصبة.

وقد انتقل اختصاص المحكمة الأولى إلى المحكمة الجديدة بالنسبة إلى القضايا التي لم يتم البت فيها.

واللغات المستعملة في المحكمة هي: الإنجليزية والفرنسية، والمحكمة لا تتعطل إلا بالعطل القضائية أما الإجراءات التي تتبع فقد أشار إليها النظام الأساسي للمحكمة (المواد 39-64) وكذلك اللائحة الداخلية للمحكمة (المواد 31-81) وتنقسم هذه الإجراءات إلى قسمين: كتابي وشفوي فالإجراءات الكتابية تشمل تقديم المذكرات والأوراق والمستندات المؤيدة للدعوى، أما الإجراءات الشفوية فتشمل سماع المحكمة لشهادة الشهود وأقوال الخبراء والوكلاء والمستشارين والمحامين وقرارات المحكمة إلزامية ونهائية لا تقبل الطعن بالاستئناف إلا أنه يجوز اللجوء إلى المحكمة للحصول على تفسير لمدلول الحكم الصادر كما يجوز إعادة النظر في الدعوى إذا اكتشفت واقعة حاسمة في الدعوى لم تكن تحت نظر المحكمة عند صدور الحكم، كما أن الحكم الصادر لا تكون له حجة إلا في مواجهة أطراف الدعوى وفي خصوص النزاع الصادر بشأنه الحكم.

والحكم الصادر من المحكمة يصدر بأغلبية القضاة الحاضرين، وإذا تساوت رجح الذي منه الرئيس، وجلسات المحكمة علنية ما لم يطلب المتقاضون أو ترى المحكمة خلاف ذلك، وإذا لم يصدر الحكم بإجماع القضاة فمن حق كل قاض أن يصدر بيانا مستقلا برأيه الخاص ويرفق بالحكم.

أ – تكوين المحكمة:

تتكون هيئة المحكمة من خمسة عشر قاضيا مستقلين ينتخبون من الأشخاص ذوي الصفات الخلقية العالية الحائزين في بلادهم على المؤهلات المطلوبة للتعيين في أرفع المناصب القضائية أو من المشرعين المشهود لهم بالكفاية في القانون الدولي

وبغض النظر عن جنسيتهم (م2) من النظام الأساسي للمحكمة.

ب – الاختصاص القضائي للمحكمة:

تختص المحكمة بالنظر في القضايا التي ترفع إليها من قبل الدول وإصدار الأحكام القضائية الملزمة أو الرأي الاستشاري المطلوب.

على أن اختصاص المحكمة يعتبر ذا طبيعة اختيارية إذ لا يكون للمحكمة ولاية إلزامية إلا عن طريق تصريح إرادي من جانب دولة في مواجهة دولة تقبل الالتزام بولاية المحكمة الإلزامية، وهو بذلك يختلف عن القضاء الداخلي الذي يعتبر صاحب الولاية الإلزامية، دون غيره.

وطبقا للمادة 38 من نظامها الأساسي تستند المحكمة في أحكامها عند النظر في المنازعات المعروضة عليها إلى المصادر التالية:-

- الاتفاقيات الدولية التي تضع قواعد معترفا بها من جانب الدول المتنازعة.

- العرف الدولي المعتبر بمثابة قانون جرى العمل بمقتضاه.

- مبادئ القانون العامة التي تعترف بها الدول.

- أحكام المحاكم وآراء كبار المؤلفين في القانون العام في مختلف الأمم باعتبارها وسائل مساعدة في تحديد قواعد القانون.

- ويجوز للمحكمة أن تطبق مبادئ العدل والإنصاف دون التمسك بحرفية القانون إذا تراضى على ذلك أطراف الدعوى المعنية.

ج – الاختصاص الاستشاري للمحكمة:

الاختصاص القضائي الثاني لمحكمة العدل الدولية هو الإفتاء في المسائل القانونية باعتباره إفصاحا عن رأي القانون بصدد نزاع معين أو وجهات نظر متعارضة، لذلك تنص المادة 96 من الميثاق على أنه (لأي من الجمعية العامة أو مجلس الأمن

أن يطلب إلى محكمة العدل الدولية إفتاءه في أية مسألة قانونية، ولسائر فروع الهيئة والوكالات المتخصصة المرتبطة بها، ممن يجوز أن تأذن لها الجمعية العامة بذلك في أي وقت، أن تطلب أيضا من المحكمة إفتاءها فيما يعرض لها من المسائل القانونية الداخلية في نطاق أعمالها).

والرأي الاستشاري على عكس الحكم الصادر من المحكمة ليس له صفة إلزامية بعكس الحكم القضائي أي لا يتمتع بحجة في مواجهة من طلب استصداره، كما أنه لا يلزم المحكمة إذا ما طلب إليها مرة أخرى إصدار رأي في مسألة مشابهة لتلك التي صدر فيها الرأي السابق، كما أنه إذا طلب من المحكمة إصدار رأي في مسألة تمثل موضوعا لنزاع بين دولتين أو أكثر معروض عليها إصدار حكمها فيه، فالرأي الذي تصدره في هذا الشأن لا يقيدها بالضرورة في الحكم الذي ستصدره من بعد في شأن هذا النزاع. [96]

رابعاً – محكمة العدل الأوروبية:

غني عن البيان بادئ ذي بدء أن التنظيم الدولي المعاصر قد شهد تطورات نوعية على قدر كبير من الأهمية بقيام الجماعات الاقتصادية لدول أوروبا الغربية في أعقاب الحرب العالمية الثانية وغني عن البيان أيضا أن أحد أبرز هذه التطورات يتمثل في واقعة إنشاء محكمة العدل الأوروبية أو محكمة عدل الجماعات الاقتصادية كما يطلق عليها أحيانا.

وقد أنشئت هذه المحكمة بموجب أحكام معاهدة باريس المعقودة في 1951/4/18 والتي أنشأت الجماعة المسماة بالجماعة الأوروبية للفحم والصلب، وبعد عام 1957، وبموجب معاهدة روما التي أنشأت جماعتين اقتصاديتين أوروبيتين صارت المحكمة المذكورة محكمة لهاتين الجماعتين

(96) المنظمات الدولية والإقليمية د. عبد السلام صالح عرفة 180، وانظر تفصيلات عن محكمة العدل الدولية كتاب الأحكام العامة في قانون الأمم، د. محمد طلعت الغنيمي، مطبعة أطلس 1971 القاهرة.

الجديدتين أيضا، وهما: الجماعة الاقتصادية الأوروبية، والجماعة الأوروبية للطاقة الذرية.

ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا يطلق على هذه المحكمة أحيانا محكمة عدل الجماعات الأوروبية.

ومنذ عام 1986 وبالتحديد منذ 1986/1/1 وعلى إثر انضمام كل من إسبانيا والبرتغال إلى الجماعة الأوروبية الغربية أصبحت المحكمة تتكون من اثني عشر قاضيا يتم اختيارهم من الشخصيات التي تتمتع بالاستقلال والحيدة مع توافر الشروط التي تؤهلهم لشغل أعلى المناصب في بلادهم أو من الفقهاء المشهود لهم بالكفاءة، ومدة ولاية القاضي هي ست سنوات قابلة للتجديد.

الاختصاصات التي خولت لهذه المحكمة:

اختصاصاتها عديدة وتشمل:

– الرقابة على شرعية القرارات والتصرفات التي تصدر عن الأجهزة الأخرى التابعة للجماعات الأوروبية الثلاث ومعرفة مدى اتفاقها أو تعارضها مع المعاهدات والمواثيق المنشئة.

– الرقابة على شرعية تصرفات الدول الأعضاء في الحدود التي تقررها المعاهدات المنشئة.

– الفصل في المسائل الأولية التي تعرض أمام القضاء الوطني لأي من الدول الأعضاء وذلك في حدود المجالات التي يسمح بها.

– تسوية الخلافات بين الدول الأعضاء سواء تلك التي تتعلق بتطبيقها وذلك ما لم يتسن تسويتها بطريقة أخرى... ويلاحظ في هذا المقام، أن محكمة العدل الأوروبية – وعلى خلاف الحال بالنسبة لمحكمة العدل الدولية – لم تخول اختصاصا إفتائيا إلا في أضيق الحدود (انظر المادة 228 من المعاهدة المنشئة للجماعة الاقتصادية الأوروبية).

كما تعمل المحكمة بوصفها محكمة إدارية للجماعات الأوروبية الثلاث. (97)

خامساً – اتفاقية نيويورك لسنة 1958

وهي الخاصة بالاعترافات وتنفيذ أحكام المحكمين الأجنبية التي أقرها مؤتمر الأمم المتحدة الخاص بالتحكيم التجاري الدولي المنعقد في نيويورك في الفترة من 20 مايو – 10 يونيو سنة 1958م.

المادة الأولى:

تطبق الاتفاقية الحالية للاعتراف وتنفيذ أحكام المحكمين الصادرة في إقليم دولة غير التي يطلب إليها الاعتراف وتنفيذ هذه الأحكام على إقليمها وتكون ناشئة عن منازعات بين أشخاص طبيعية أو معنوية. كما تطبق أيضا على أحكام المحكمين التي لا تعتبر وطنية في الدول المطلوب إليها الاعتراف أو تنفيذ هذه الأحكام.

يقصد "بأحكام المحكمين" ليس فقط الأحكام الصادرة من محكمين معينين للفصل في حالات محددة بل أيضا الأحكام الصادرة من هيئات تحكيم دائمة يحتكم إليها الأطراف.

لكل دولة عند التوقيع على الاتفاقية أو التصديق عليها أو الانضمام إليها أو الإخطار بامتداد تطبيقها عملا بنص المادة العاشرة أن تصرح على أساس المعاملة بالمثل أنها ستقصر تطبيق الاتفاقية على الاعتراف وتنفيذ أحكام المحكمين الصادرة على إقليم دولة أخرى متعاقدة كما أن للدولة أن تصرح أيضا بأنها ستقصر تطبيق الاتفاقية على المنازعات الناشئة عن روابط القانون التعاقدية أو غير التعاقدية التي تعتبر تجارية طبقا لقانونها الوطني.

المادة الثانية:

تعترف كل دولة متعاقدة بالاتفاق المكتوب الذي يلتزم بمقتضاه الأطراف بأن

---

(97) موسوعة العلوم السياسية 1134 والمنظمات الدولية والإقليمية د. عبد السلام صالح عرفة 396.

يخضعوا للتحكيم كل أو بعض المنازعات الناشئة أو التي قد تنشأ بينهم بشأن موضوع من روابط القانون التعاقدية أو غير التعاقدية المتعلقة بمسألة يجوز تسويتها عن طريق التحكيم.

مكان التحكيم:

مـــادة 16:

ما لم يكن الطرفان قد اتفقا على المكان الذي يجري فيه التحكيم، فإن هذا المكان تحدده محكمة التحكيم مع مراعاة ظروف التحكيم.

الدفوع المتعلقة باختصاص محكمة التحكيم:

مـــادة 21:

يكون لمحكمة التحكيم سلطة الفصل في الاعتراضات المؤسسة على أنها غير مختصة، ويشمل ذلك أية اعتراضات تتعلق بقيام أو صحة شرط التحكيم أو اتفاق التحكيم المنفصل. [98]

يكون لمحكمة التحكيم سلطة تحديد مدى قيام أو صحة العقد الذي يشكل شرط التحكيم جزءا منه ولأغراض المادة 21 يعتبر شرط التحكيم الذي يشكل جزءا من العقد والذي ينص على إجراء التحكيم طبقا لهذه القواعد اتفاقا مستقلا عن سائر شروط العقد الأخرى، وإذا صدر قرار من محكمة التحكيم ببطلان العقد فإن ذلك لا يستتبع بقوة القانون عدم صحة شرط التحكيم.

سادساً – مركز القاهرة للتحكيم التجاري الدولي

أنشئ المركز بالقاهرة بناء على قرار صادر عن اللجنة القانونية الاستشارية لدول آسيا وأفريقيا بدورتها التي عقدت بالدوحة في يناير 1978، وذلك كجزء من نظام اللجنة المتكامل لتسوية المنازعات في المجال الاقتصادي والتجاري.

(98) شرح تشريعات التحكيم الدكتور عبد الفتاح مراد 354.

ويأتي إنشاء المركز الإقليمي تكليلا لسلسة من الجهود من جانب البلدان النامية منذ مؤتمر هفانا، الذي عقد في 1947-1948، على المستويين الدولي والإقليمي داخل الأمم المتحدة وخارجها من أجل إيجاد نظام عادل وكفء لتسوية المنازعات الناشئة عن المعاملات التجارية الدولية بما في ذلك الاستثمارات الأجنبية.

وقد عهد إلى المركز بمهام متعددة واسعة النطاق بحكم كونه وكالة تنسيق في إطار نظام اللجنة القانونية الاستشارية لدول آسيا وأفريقيا المتكامل لتسوية المنازعات، الذي يتضمن توفير الاستقرار والثقة في المعاملات الاقتصادية الدولية داخل المنطقة، والنهوض بنظام التحكيم كوسيلة فعالة لتسوية المنازعات، واستخدام قواعد اليونسيترال للتحكيم لعام 1976 [99] وتطبيقها على نطاق أوسع داخل المنطقة وإنشاء وتطوير مؤسسات ووكالات التحكيم الوطنية وتشجيع التعاون فيما بينها وتقديم المساعدة في تنفيذ أحكام التحكيم وبخصوص تلك الوظائف فإن المركز يستهدف خدمة الدول العربية في منطقة غرب آسيا وفي إفريقيا وكذلك أية دولة أخرى في إفريقيا ترغب في الاستفادة من خدمات المركز.

وفضلا عن ذلك، يعمل المركز أيضا كمؤسسة تحكيم، وذلك بتوفير تسهيلات التحكيم وفقا لقواعده. وقواعد التحكيم بالمركز هي قواعد اليونسيترال للتحكيم لعام 1976 مع الأخذ بتعديلات وتطويعات محددة، كما يقوم المركز بتوفير التسهيلات الفنية وسائر صور المساعدة فيما يتعلق بإجراء التحكيمات الخاصة، ومن الممكن أن يستفيد من هذه الخدمات أي طرف يطلبها سواء أكان حكومة أم

---

(99) قواعد التحكيم الخاصة بلجنة الأمم المتحدة (يونسيترال) أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في 15 ديسمبر 1976 وجاء في مادتها الأولى التي تحدد نطاق التطبيق: 1- عندما يتفق طرفا عقد ما كتابه على أن تحال المنازعات التي تتعلق بذلك العقد إلى التحكيم وفقا لقواعد (يونسيترال) للتحكيم، فإن تلك المنازعات ستسوى وفقا لهذه القواعد مع مراعاة التعديلات التي قد يتفق الطرفان عليها كتابة. 2- تحكم هذه القواعد التحكيم إلا إذا كان أي منها يتعارض مع نص في القانون الواجب التطبيق على التحكيم والذي لا يمكن للطرفين مخالفته، فعندئذ يغلب ذلك النص. وقد تضمنت بقية المواد تفصيلا في الأحكام والإجراءات.

شركة أم فردا عاديا كما أن المركز يقدم أيضا خدمات استشارية بالنسبة للجوانب الإجرائية لتسوية المنازعات وتنفيذ أحكام التحكيم.

وتتضمن أهداف المركز ما يلي:-

- مباشرة التحكيم تحت إشراف المركز، ووفق شروطه وفي هذا الخصوص فإن القواعد الإجرائية التي يطبقها المركز هي ذاتها قواعد لجنة الأمم المتحدة للتجارة الدولية (اليونيسترال).

- النهوض بالتحكيم التجاري الدولي في المنطقة.

- تنسيق ومساعدة أنشطة مؤسسات التحكيم القائمة وخاصة فيما بين المؤسسات الموجودة داخل المنطقة. (100)

سابعاً – محكمة العدل العربية:

كانت الدول العربية تعي جيدا أهمية إنشاء محكمة عدل عربية، لحل المنازعات التي تنشأ فيما بينها. ولكن ميثاق جامعة الدول العربية – الذي أعلن في مارس 1945 – لاحظ أن كثيرا من الدول العربية لا يزال يرضخ لضغوط خارجية، لا تمكنه من حرية اتخاذ القرار، فاكتفى بتخويل مجلس الجامعة أن يقوم بحل المنازعات التي تنشأ بين أعضائه، عن طريق الوساطة أو التحكيم الذي قد يصدر عنه حكم يلزم أطراف النزاع، إذا تم بناء على طلبهم، وقد جاء في المادة (19) من الميثاق: "يجوز بموافقة ثلثي دول الجامعة تعديل هذا الميثاق، وعلى الخصوص لجعل الروابط بينها أمتن وأوثق، ولإنشاء محكمة عدل عربية".

وتم تشكيل لجنة (سنة 1982) من كبار الخبراء العرب في القانون الدولي، وفي السياسة ومنهم من تولى منصب القضاء في محكمة العدل الدولية، فاستلهموا مبادئ الجامعة والواقع العربي واستأنسوا بأنظمة المحاكم الدولية، وأعيد تشكيل

(100) شرح تشريعات التحكيم الدكتور عبد الفتاح مراد 343 بتصرف،طبع 1996، القاهرة.

هذه اللجنة في سنة 1985، ثم في سنة 1991 وأعد مشروع النظام الأساسي لمحكمة العدل العربية، وعرض على مجلس الجامعة في عدة دورات وينتظر إقراره في الدورة الرابعة بعد المائة.

وأبرز ما جاء في هذا المشروع:

- لا يقتصر حق التقاضي أمام هذه المحكمة على الدول الأعضاء، بل تمنح الدول غير الأعضاء حق اللجوء إلى المحكمة إذا كانت تربطها بالدول الأعضاء اتفاقيات أو معاهدات وقبلت بولاية المحكمة.

- لمحكمة العدل العربية ولاية إلزامية في حالات محددة، من أهمها: النزاعات التي تهدد الأمن القومي العربي.

- تطبق المحكمة على النزاعات التي ترفع إليها: أحكام الشريعة الإسلامية، والعرف العربي والمبادئ العامة للقانون التي استقرت في الدول العربية بالإضافة إلى مبادئ وقواعد ميثاق الجامعة وأحكام القانون الدولي.

- تتألف المحكمة من سبعة قضاة، ينتخبهم مجلس الجامعة بأغلبية الثلثين، من بين مواطني الدول الأعضاء الحائزين على المؤهلات القانونية المطلوبة للتعيين في أعلى المناصب القضائية، ومن المشهود لهم بالكفاءة في الشريعة أو القانون الدولي.

- تكون اللغة العربية اللغة الرسمية للمحكمة، ويؤدي القضاة قبل أداء وظائفهم اليمين التالية: "أقسم بالله العظيم أن أؤدي واجبات وظيفتي بصدق وأمانة ونزاهة". [101]

(101) انظر بحث الدكتور محمد جبر الألفي 212 ضمن أبحاث مجلة مجمع الفقه الإسلامي في دورية التاسعة العدد التاسع المجلد الرابع 1417 - 1996.

ثامناً – محكمة العدل الإسلامية:

كان أمير الكويت قد أعرب بكلمته بمناسبة إطلالة العام الهجري الخامس عشر عن أمله بإقامة محكمة عدل إسلامية، فتقدّمت الكويت لمؤتمر القمة الثالث 1981 بهذا الاقتراح الذي وافق عليه المؤتمر وحدّد مهمتها في أن "تكون حكما وقاضيا وفصلا فيما ينشأ بين الدول الإسلامية من خلافات" وحتى تكون هيئة قضائية إسلامية في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي لتعزيز دور المنظمة ومكانتها والإسهام في تحقيق أهدافها، والعمل على تنقية أجواء العلاقات بين الأعضاء.

وتقرر دعوة الخبراء القانونيين من الدّول الأعضاء لوضع نظام أساسي للمحكمة وكلف الأمين العام بالتحضير لاجتماع الخبراء.

وقدمت الكويت لاجتماع الخبراء مشروع نظام المحكمة، وتم تنقيحه وتعديله خلال اجتماعات لجنة الخبراء التي كانت محدودة، ثم عرض المشروع على القمة الإسلامية الرابعة 1984، فأشار بإعادة النظر فيه من قبل لجنة موسعة من الخبراء تضم كافة الدول الأعضاء تأخذ في اعتبارها مجمل مناقشات القمة الرابعة للمشروع، وملاحظات الدول الأعضاء. ولما عرض المشروع المنقح على المؤتمر الوزاري السادس عشر في فاس في يناير 1986 أشار على لجنة الخبراء بالمزيد من الدراسة، وعرض المشروع النهائي على القمة الإسلامية الخامسة في الكويت، التي وافقت عليه، كما وافقت على تعديل المادة الثالثة من ميثاق المنظمة بحيث تصبح المحكمة الجهاز الرئيسي الرابع.

أ – تأسيس المحكمة ومقرها:

نص النظام الأساسي (68) على أن تكون المحكمة هي الجهاز القضائي الرئيسي للمنظمة وتعمل بصفة مستقلة، وفق الشريعة الإسلامية، وأحكام الميثاق والنظام.

وتقرر أن يكون مقرها الكويت، على أن تعقد جلساتها في أي دولة أخرى (69) وأصدر أمير الكويت في 1987/8/31 المرسوم بقانون رقم 47 لسنة 1987 بشأن

الموافقة على التصديق على نظام المحكمة وتعديل الميثاق (70) وهذا المرسوم يعتبر استقبالا للقانون الداخلي لالتزامات الكويت في القانون الدولي المتمثلة في نظام المحكمة، وهي معاهدة دولية منشئة لمنظمة دولية.

ويحدد نظام المحكمة حالات عقد اجتماعات المحكمة خارج الكويت وهذا النظام معمول به في محكمة العدل الدولية التي يمكن أن تعقد جلساتها خارج مقرها وهي مدينة لاهاي إذا رأت المحكمة ذلك ملائماً (المادّة 22). ويجوز أن تعقد دوائر المحكمة اجتماعاتها خارج مدينة لاهاي ولكن في هذه الحالة يتعين موافقة أطراف الدعوى (المادّة 28 من نظام المحكمة).

ب – تشكيل المحكمة:

عدد القضاة: تضم المحكمة سبعة قضاة، وينتخب قضاة المحكمة الإسلامية لمدة أربع سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة.

وتنتخب المحكمة الرئيس ونائبه من بين أعضائها (72). ولا يجوز انتخاب أكثر من عضو من رعايا دولة واحدة، كما يعتد بجنسية الدولة التي يمارس فيها العضو حقوقه السياسية والمدنية إذا حمل أكثر من جنسية (72).

ج – شروط عضوية المحكمة:

واشترط نظام المحكمة (74) فيمن يرشح لمنصب القاضي خمسة شروط هي:

– أن يكون مسلما عدلا من ذوي الصفات الخلقية العالية، فلا يعين في هذا المنصب غير المسلم مهما كانت سعة ثقافته الإسلامية وتضلعه في علوم الشريعة الإسلامية التي تشترط فيمن يعين في أية وظيفة فيها (75).

– أن يكون من رعايا إحدى الدول الأعضاء في المنظمة.

– ألا يقل المرشح عن أربعين عاما.

– أن يكون من فقهاء الشريعة المشهود لهم، وله خبرة في القانون الدولي.

– أن يكون مؤهلا للتعيين في أرفع مناصب الإفتاء أو القضاء في بلاده.

يحلف كل عضو من أعضاء المحكمة في أول جلسة علنية، اليمين التالية:

"أقسم بالله العظيم أن أتقي الله وحده في أدائي واجباتي وأن أعمل بما تقتضيه الشريعة الإسلامية وقواعد الدين الإسلامي الحنيف دون محاباة وأن ألتزم بأحكام هذا النظام وأحكام ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي".

د – اختصاصات المحكمة:

للمحكمة ثلاثة اختصاصات تستوي في اثنتين منها مع المحكمة العالمية وتنفرد المحكمة الإسلامية بالاختصاص الثالث. وهذه الاختصاصات الثلاثة هي:

أولا: الاختصاص القضائي:–

تختص المحكمة بالفصل فيما يعرض عليها من منازعات عن طريق الأعضاء وغير الأعضاء وتصدر في شأنها أحكاما وفق إجراءات رفع الدعوى ونظرها، فصلها نظام المحكمة (89). ويصدر الحكم بالأغلبية البسيطة مبينا أسبابه وأسماء القضاة الذين اشتركوا في إصداره (90). ولا يكون له قوة الإلزام إلا على أطرافه وعلى النزاع موضوع الدعوى (91).

وقد قرر النظام أن يكون الحكم قطعيا لا طعن فيه وللمحكمة أن تفسره عند الخلاف حوله بناء على طلب أحد الأطراف (92)، كما فصل النظام أحكام إعادة النظر في الحكم (93).

ثانيا: الوظيفة الإفتائية:–

يجوز للمحكمة أن تفتي في المسائل القانونية غير المتعلقة بنزاع معروض عليها وذلك بناء على طلب أية هيئة مخولة بذلك من قبل مؤتمر وزراء الخارجية (123).

فطلب الرأي الاستشاري يتطلب توفر ثلاثة شروط:

الأول: أن تكون المسألة المستفتى فيها مسألة قانونية وليست سياسية، وهذا أمر يترك تقديره للمحكمة التي يحق لها أن ترفض إعطاء الرأي الاستشاري إذا تبين لها

عدم توفر هذا الشـرط.

الثاني: ألا تتعلق المسألة المستفتى فيها بنزاع معروض على المحكمة.

الثّالث: ألا تطلب الرأي دولة عضو، بل إن حق طلب الرأي قاصر على المنظمات والهيئات التي يخولها ذلك مؤتمر وزراء الخارجية.

ومعنى هذا أن المؤتمر ذاته له – من باب أولى – حق طلب الرأي الاستشاري، وللقمة بالطبع هذا الحق، كما يجوز للمؤتمر الوزاري أن يرخص للأمانة العامة بأن تستخدم هذا الحق.

ثالثا: الوظيفة ذات الطابع السياسي والتحكيمي:-

يجوز للمحكمة أن تقوم – عن طريق لجنة من الشخصيات المرموقة، أو عن طريق كبار المسئولين في جهازها – بالوساطة أو التوفيق والتحكيم في الخلافات التي قد تنشب بين عضوين أو أكثر من أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي إذا أبت الأطراف المتنازعة رغبتها في ذلك، أو إذا طلب ذلك مؤتمر القمة الإسلامي لوزراء الخارجية بتوافق الآراء (129).

انفرد نظام المحكمة الإسلامية بهذا النص على الوظيفة ذات الطابع السياسي والتحكيمي. ولكن المحكمة نفسها لا تقوم بهذه الوظيفة وإنما تستخدم إطارا مقبولاً يسمح بالاستفادة من جهود عدد من الشخصيات الإسلامية المرموقة، أو من بعض قضاتها والمسئولين في جهازها الإداري والقضائي، للقيام بالوساطة والتوفيق والتحكيم في المنازعات التي تثور بين أعضاء المنظمة.

القانون واجب التطبيق:

الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي الذي تستند إليه المحكمة في أحكامها.

تسترشد المحكمة بالقانون الدولي والاتفاقات الدولية الثنائية أو متعددة الأطراف أو العرف الدولي المعمول به أو المبادئ العامة للقانون أو الأحكام الصادرة عن

المحاكم الدولية، أو مذاهب كبار فقهاء القانون الدولي في مختلف الدول.

هـ - ولاية المحكمة:

تشمل ولاية المحكمة:

- القضايا التي تتفق الدول الأعضاء المعنية في منظمة المؤتمر الإسلامي على إحالتها إليها.
- القضايا المنصوص على إحالتها إلى المحكمة في أي معاهدة أو اتفاقيّة نافذة.
- تفسير معاهدة أو اتفاقية ثنائية أو متعددة الأطراف.
- بحث أي موضوع من موضوعات القانون الدولي.
- تحقيق واقعة من الوقائع التي إذا ثبتت كانت خرقا لالتزام دولي.
- تحديد نوع التعويض المترتب على خرق أي التزام دولي ومدى هذا التعويض.

و - اللغات في المحكمة:

العربية لسان القرآن المبين، لغة المحكمة الأولى، وهي مع الإنجليزية والفرنسية اللغات الرسمية المعتمدة.

للمحكمة بناء على طلب أي من أطراف النزاع، أن تجيز استعمال لغة أخرى غير رسمية شريطة أن يتحمل هذا الطرف الأعباء المالية المترتبة على الترجمة إلى إحدى اللغات الرسمية.

تصدر المحكمة أحكامها باللغات الرسمية الثلاث.

ز - إلزامية الحكم:

- لا يكون للحكم قوة الإلزام إلا على أطراف الدعوى وفي النزاع الذي فصل فيه.
- يصدر الحكم قطعيا غير قابل للطعن.

– عند الخلاف على مفهوم الحكم ومدى تنفيذه، تتولى المحكمة تفسيره بناء على طلب من أحد الأطراف [102].

تاسعاً – القوانين الوضعية والتحاكم الدولي:

التحاكم الدولي فرع يتحدد حكمه بناء على حكم العمل بالقوانين الوضعية بجامع الحكم بغير ما أنزل الله فإذا جاز، جاز التحاكم وهو لا يجوز قطعا لأنه حكم بغير ما أنزل الله والتحكيم الدولي حكم بعير ما أنزل الله فيحرم ونذكر ههنا أدلة حرمة الأصل ونتبعها بعد بأدلة حرمة الفرع بخصوصه وإن لم يحتج بالقياس إلى أدلة:

قال تعالى: ﴿ **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله** ﴾[103].

قال الإمام ابن تيميه عن هؤلاء: الإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه أو بدل الشرع المجمع عليه، كان كافرا مرتدا باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نـزل قولـه تعالى: ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾[104]، أي هو المستحل للحكم بغيـر ما أنزل الله.

ويقول فيمن تابع من حكم بغير ما انزل معتقدا حل حكمه: هؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله إن علموا أنهم بدلوا دين الله، فتابعوهم على التبديل، واعتقدوا تحليل ما حرم الله، وتحريم ما أحل الله اتباعا لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا

(102) أنظر نصوص النظام الأساسي لمحكمة العدل الإسلامية الدولية وهو من خمسين مادة وانظر الشروح من كتاب أصول التنظيم الإسلامي الدولي الدكتور عبد الله الأشعل 186 وما بعدها طبع دار النهضة العربية 1988 بمصر بتصرف وانظر أيضا: المنظمات الدولية الإسلامية والتنظيم الدولي الدكتور عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان 278 الطبعة الأولى 1411- 1991 المملكة العربية السعودية وموسوعة العلوم السياسية 1159 والمنظمات الدولية والإقليمية الدكتور عبد السلام صالح عرفة 446 دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان – الطبعة الأولى 1402 – 1993 ليبيا، بتصرف.

(103) سورة التوبة/ 31.

(104) سورة المائدة/ 44.

دين الرسل فهذا كفر، وقد جعله الله ورسوله شركا، وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون لهم، فكان من اتبع غيره في خلاف الدين، مع علمه أنه خلاف الدين واعتقد ما قاله ذلك، دون ما قاله الله ورسوله، مشركا مثل هؤلاء[105].

ويقول أيضا: ومتى ترك العالم ما علمه من كتاب الله وسنة رسوله، واتبع حكم الحاكم المخالف لحكم الله ورسوله كان مرتدا كافرا، يستحق العقوبة في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿ **المص، كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين، اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون** ﴾[106].

ويقول الإمام ابن كثير في قوله تعالى: ﴿ **أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون** ﴾[107] ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله تعالى المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم الياسق وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى: من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعا متبعا يقدمونه على الحكم بالكتاب وسنة رسول الله ﷺ، فمن فعل ذلك منهم فهو كافر[108].

ثم إن القوانين الوضعية تبديل ودين جديد: فقد نبه العلامة الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى إلى أن القوانين التي حكمت في رقاب المسلمين إنما هي تبديل

---

(105) مجمع الفتاوى 70/7 و35/373.

(106) سورة الأعراف/ 1-3.

(107) سورة المائدة/ 50.

(108) تفسير القرآن العظيم للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير، 67/2، طبع دار إحياء الكتب العربية – مصر.

لدين الله، وتغيير لشرع الله.

يقول رحمه الله تعالى في ذلك: هذه القوانين التي فرضها على المسلمين أعداء الإسلام السافر العداوة، هي في حقيقتها دين آخر، جعلوه دينا للمسلمين بدلا من دينهم النقي السامي، لأنهم أوجبوا عليهم طاعتها، وغرسوا في قلوبهم حبها وتقديسها والعصبية لها، حتى لقد تجري على الألسنة والأقلام كثيرا كلمات "تقديس القانون"، "حرمة المحكمة"، وأمثال ذلك من الكلمات التي يأبون أن توصف بها الشريعة الإسلامية، وآراء الفقهاء الإسلاميين، بل هم حينئذ يصفونها بكلمة "الرجعية"، "الجمود"، "الكهنوت"، "شريعة الغاب"، إلى أمثال ما ترى من المنكرات في الصحف والمجلات والكتب العصرية، التي يكتبها أتباع أولئك الوثنيين.

وبين الشيخ أن القوانين الوضعية تعتبر تشريعا جديدا ودينا جديدا سواء منها ما وافق الشرع أو خالفه فيقول: وصار هذا الدين الجديد هو القاعدة الأساسية التي يتحاكم إليها المسلمون في أكثر بلاد الإسلام ويحكمون بها، سواء منها ما وافق في بعض أحكامه شيئا من أحكام الشريعة وما خالفها وكله باطل وخروج؛ لأن ما وافق الشريعة إنما وافقها مصادفة، لا اتباعا لها، ولا طاعة لأمر الله وأمر رسوله،، فالموافق والمخالف كلاهما مرتكس في حمأة الضلالة، يقود صاحبه إلى النار، لا يجوز لمسلم أن يخضع له أو يرضى به.

فهو يقرر أن هذه الشرائع كلها باطلة، وهي خروج على الدين الإسلامي، ولا عبرة بما جاء فيها موافقا لأحكام الشريعة الإسلامية لأن هذه الموافقة جاءت مصادفة، والتشريع الإسلامي يؤخذ من حيث كونه منزلا من عند الله دون سواه.

ثم بين كيف تدرج الأمر بالمسلمين فصاروا يطلقون على هذه القوانين ودراستها كلمة "الفقه"، و"الفقيه"، و"التشريع"، و"المشرع" وما إلى ذلك من الكلمات التي يطلقها علماء الإسلام على الشريعة وعلمائها.

ثم بين أن المسلمين انحدروا درجة وتجرأوا على الموازنة بين دين الإسلام وشريعته

وبين دينهم المفترى الجديد.

ثم بين كيف وصل الحال بهم إلى الدرك الأسفل فنفوا شريعتهم الإسلامية عن كل شيء وصرح كثير منهم في كثير من أحكامها القطعية الثبوت والدلالة بأنها لا تناسب هذا العصر، وأنها شرعت لقوم بدائيين، غير متمدنين، فلا تصلح لهذا العصر الإفرنجي الوثني !! خصوصا في الحدود المنصوصة في الكتاب والعقوبات الثابتة في السنة (109).

وانتهى إلى القول: وصار هذا الدين الجديد هو القواعد الأساسية التي يتحاكم إليها المسلمون في أكثر بلاد الإسلام، سواء منها ما وافق في بعض أحكامه شيئا من أحكام الشريعة وما خالفها (110).

وقال في موضع آخر: والذي نحن فيه اليوم، هو هجرة لأحكام الله عامة بلا استثناء وإيثار أحكام غير حكمه في كتابه وسنة نبيه، وتعطيل لكل ما في شريعة الله (111).

وينبه الشيخ إلى قضية جديرة بالنظر وهي استمراء القوانين والاندماج فيها وحبها وهذا حال أسوأ من حال التتار وقانون الياسق، فيقول: الشيء الغريب المدهش أن الإسلام غلب التتار ثم مزجهم فأدخلهم في شرعته، وزال أثر ما صنعوا بثبات المسلمين على دينهم وإن هذا الحكم السيئ الجائر كان مصدره الفريق الحاكم إذ ذاك، لم يندمج فيه أحد من أفراد الأمم الإسلامية المحكومة، ولم يتعلموه، ولم يعلموه أبنائهم، فما أسرع ما زال أثره.

والمسلمون الآن أسوأ حالا، وأشد ظلما وظلاما من حالهم في ذلك العصر؛ لأن

---

(109) عمدة التفسير 215/2 عن كتاب الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية للدكتور عمر سليمان الأشقر، الطبعة الأولى 1983 - 1404، الكويت.

(110) انظر كلام أحمد شاكر رحمه الله هذا في عمدة التفسير (214/2 - 215) ذكره تعليقا على ابن كثير في تفسيره للآيات (64 - 65) من سورة النساء، عن كتاب الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية 62.

(111) انظر تعليق الشيخ على تفسير ابن جرير الطبري، تفسير سورة المائدة آية 44 349/10، عن المرجع السابق 62

أكثر الأمم الإسلامية الآن تكاد تندمج في هذه القوانين المخالفة للشريعة، والتي هي أشبه شيء بذلك "الياسق" الذي اصطنعه رجل كافر ظاهر الكفر [112].

أ – الحكم بغير ما أنزل الله غير المخرج من الملة:

غالب حال الأمة الإسلامية اليوم الحكم بغير ما أنزل الله مغلوبة مقهورة مكرهة عليه، وهذا ليس عذرا في جميع الأحوال والظروف، وهو وإن كان من كبائر وعظائم الأمور إلا أنه لا يخرج من الملة، لاعتقاد المسلم خلافه، وإنما يؤاخذ المسلم على اعتقاده وفي هذا يقول محمد بن أبي العز شارح الطحاوية: إن الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون كفرا ينقل عن الملة، وقد يكون معصية: كبيرة أو صغيرة، ويكون كفرا: إما مجازيا، وإما كفرا أصغر، على القولين المذكورين.

وذلك بحسب حال الحاكم: فإنه إن اعتقد أن الحكم بما أنزل الله غير واجب، وأنه مخير فيه أو استهان به مع تيقنه أنه حكم الله: فهذا وإن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله، وعلمه في هذه الواقعة، وعدل عنه مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة، فهذا عاص، ويسمى كافرا كفرا مجازيا، أو كفرا أصغر، وإن جهل حكم الله فيها، مع بذل جهده واستفراغ وسعه في معرفة الحكم وأخطأه، فهذا مخطئ، له أجر على اجتهاده، وخطؤه مغفور [113].

وتحدث الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي الديار السعودية الأسبق رحمه الله تعالى عن هذا النوع من الكفر فقال: وأما القسم الثاني من قسمي كفر الحاكم بغير ما أنزل الله، وهو الذي لا يخرج عن الملة ففي تفسير ابن عباس رضي الله عنهما لقول الله عز وجل: ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾[114]، وقد شمل هذا القسم، وذلك في قوله رضي الله عنه "كفر دون كفر" وقوله أيضا: "ليس بالكفر الذي تذهبون إليه"، وذلك أن تحمله شهوته وهواه على الحكم في القضية

(112) تعليق الشيخ أحمد شاكر على عمدة التفسير 172/2 عن المرجع السابق 62.

(113) شرح العقيدة الطحاوية 364، الطبعة الرابعة، 1391 – بيروت.

(114) سورة المائدة: 44.

بغير ما أنزل الله، مع اعتقاده أن حكم الله ورسوله هو الحق، واعترافه على نفسه بالخطأ، ومجانبة الهوى.

فهذا وإن لم يخرجه كفره عن الملة، فإنه معصية عظمى أكبر من الكبائر، كالزنا، وشرب الخمر والسرقة واليمين الغموس، وغيرها، فإن معصية سماها الله في كتابه كفرا، أعظم من معصية لم يسمها كفرا، نسأل الله أن يجمع المسلمين على التحاكم إلى كتابه انقيادا ورضاء، إنه ولي ذلك والقادر عليه (115).

ب – حرمة التحاكم الدولي:

مما سبق يظهر حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، وينبني عليه حرمة تحاكم المسلمين فيما بينهم أو فيما بينهم وبين غير المسلمين إلى محكمة دولية لا تحكم بالشريعة الإسلامية سواء أكان قضاتها كلهم مسلمين أو كلهم غير مسلمين، أو كانوا مسلمين وغير مسلمين.

وأدلة تحريم التحاكم بخصوصه كثيرة ومتضافرة، وقبل ذكر الأدلة لا بد من تحرير محل الكلام في الموضوع، فإن محل الخلاف هو التحاكم إلى محكمة دولية يمثل فيها قاض أو أكثر، غير مسلمين كلهم أو بعضهم، ويطبق قانون وضعي في أمور التشريع أو غيرها، وقد يطبق فيها ما يوافق الشريعة، وبهذا لا يدخل معنا التحالف، إذ الإسلام يقره وقد شارك رسول الله ﷺ فيه فقال: "شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت" (116)، فالحلف جائز ما دام تعاونا على البر والتقوى والأخذ على يد الظالم، وإنصاف المظلوم، ورد الحقوق إلى أصحابها فالأطراف فيه متكافئة ولا حكم فيه لرفع نزاع بين طرفين أو أكثر حتى يكون تحكيما أو تحاكما.

ومن هذا أيضا المعاهدات والاتفاقات الدولية، وهي اتفاق دولي يحقق مصالح

---

(115) انظر الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية للدكتور عمر الأشقر 185.

(116) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام للإمام عبد الرحمن السهلي، 2/63.

دولتين أو أكثر والعبرة بمضمون المعاهدة، فإن كان مشروعا كالاتفاقات أو المعاهدات التجارية والثقافية ونحوها فلا ريب في جوازها وإن كانت معاهدات أو اتفاقات موضوعها محرم شرعا كالمتاجرة بالمحرمات أو إباحة المحرمات فإنه محرم الدخول في هذه المعاهدات أو الاتفاقيات قطعا.

بعد هذا نذكر بعض أدلة تحريم التحكيم فيما يأتي:-

قوله تعالى: ﴿**وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾(117).

وقوله تعالى: ﴿**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس**﴾(118).

قوله تعالى: ﴿**فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى**﴾(199).

وقال تعالى: ﴿**فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين**﴾(120).

وقوله تعالى: ﴿**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم**﴾(121).

ووجه الدلالة من هذه الآيات أنها نص جلي لا يحتمل الخلاف في أن الغاية في إنزال القرآن الكريم إنما هي الحكم بين الناس، وترك الحكم بالهوى، والهوى كل ما تبع فيه الإنسان رأيه واجتهاده مقطوع الصلة عن هدى الله عزل وجل، ثم إن التحاكم إلى الله ورسوله ﷺ لفض النزاع بين المؤمنين دليل الإيمان، والتحاكم إلى غيرهما ينزع عنهم صفة الإيمان حتى يرجعوا إلى حكم الله ورسوله ﷺ.

ولم يكتف القرآن بتحديد جهة التحاكم واشتراط أن تكون إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، بل أمرنا بنبذ أحكام الكفر واعتبرها طاغوتا فكيف يلجأ المسلم إلى

---

(117) سورة البقرة: 213.

(118) سورة النساء: 105.

(119) سورة ص: 26.

(120) المائدة: 42.

(121) النساء: 65.

الطاغوت لأخذ الحكم قال تعالى: ﴿ **ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا** ﴾ [122].

يقول الإمام بن القيم: "من تحاكم أو حاكم إلى غير ما جاء به الرسول ﷺ فقد حكم الطاغوت وتحاكم إليه والطاغوت كل ما تجاوز به العبد حده من معبود أو متبوع أو مطاع فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله ﷺ، أو يعبدونه من دون الله أو يتبعونه على غير بصيرة من الله أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله" [123].

قال ابن كثير في الآية: هذا إنكار من الله عز وجل على من يدعي الإيمان بما أنزل الله على رسوله ﷺ، وعلى الأنبياء الأقدمين، وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم في فصل الخصومات إلى غير الله وسنة رسوله ﷺ [124].

وما اشتراط الإسلام في القضاة فهذا مما أجمع عليه الفقهاء فاشترطوا في القاضي الإسلام والمحكم كالقاضي [125] لما له من الولاية قال تعالى: ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا** ﴾ [126]، ولا ريب أن حكم غير المسلمين على المسلمين سبيل لهم علينا، فيكون منهيا عنه بظاهر الآية.

هذا وهناك اتجاه يرى أصحابه جواز لجوء الدول الإسلامية إلى محكمة العدل الدولية قال الدكتور وهبة الزحيلي: لا مانع من تطبيق القانون الدولي "قواعد الحق

---

(122) النساء: 60.

(123) أعلام الموقعين 53/1 عن الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية للدكتور عمر الأشقر 198 وقال الراغب الطاغوت: كل متعبد، وكل معبود من دون الله، انظر: مفردات ألفاظ القرآن للإمام الراغب الأصفهاني، لفظ "طغى" الطبعة الثانية، 1418 - 1997 بيروت.

(124) مختصر تفسير ابن كثير للشيخ محمد علي الصابوني 408/1.

(125) من الفقهاء من لم يشترط الإسلام في القاضي واشترط أن يكون عالما بالشريعة الإسلامية مع بقية الشروط السابق ذكرها.

(126) سورة النساء: 141.

والعدالة" في التحكيم لأن الرسول حدد مقدما لسعد بن معاذ في قضية التمكين في يهود بني قريضة القواعد التي يقضي بها وقواعد التمكين في محكمة العدل الدولية لا تخرج عن كونها إما اتفاقا دوليا أو عرفا عاما سارت الدول على مقتضاه، أو قاعدة من قواعد العدل والإنصاف، فإذا أضرت قاعدة بالمسلمين كانوا بالخيار كما هو المقرر دوليا في عدم عرض النزاع على محكمة العدل [127].

وهذا رأي يحتاج إلى دليل يسنده فقياس قواعد التمكين في محكمة العدل الدولية على قواعد التمكين عند سعد بن معاذ رضي الله عنه قياس مع فارق واضح، فالنبي ﷺ هو الذي حكم سعد بن معاذ، وسعد هو من هو مكانة بين المسلمين، ولن يحكم إلا بهدى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ومقاصد الشرع وقواعده. ولذا قال النبي ﷺ: "حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سماوات" ولا ريب أن مرجع الاتفاقات والأحكام الدولية إلى القوانين الدولية ثم إن القضاة من غير المسلمين، كيف وقد أجمع الفقهاء على اشتراط الإسلام في القاضي، بل هم الآن يشترطون في المحكمين أن يكونوا من كبار القضاة، والتحكيم الدولي قضاء.

ومن جانب آخر فقد نصت المادة (38) من مواد القانون الواجب التطبيق في محكمة العدل الدولية - كما سبقت الإشارة - على التالي:-

- الاتفاقات الدولية، سواء كانت عامة أو خاصة، التي تقرر قواعد تعترف بها صراحة الدولة المتنازعة.

- العادات الدولية المتواترة، المقبولة بمثابة قانون.

- المبادئ القانونية العامة التي اعترفت بها الأمم المتمدنة.

- أحكام القضاء وآراء جهابذة القانونيين في مختلف الأمم، على أن يكون الاعتماد عليها بصفة تبعية.

(127) العلاقات الدولية في الإسلام، 77 الطبعة الاولى 1401-1981 بيروت، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي 767 الطبعة الرابعة 1421-1992 دمشق.

وهذه المادة صريحة في أن القضاة ملزمون بالحكم بالاتفاقات الدولية والأعراف الدولية والمبادئ القانونية العامة، وأحكام القضاة وليس شيء من ذلك يمت إلى شرع الله بصلة، فقد تكون اتفاقات أو مبادئ مخالفة لنصوص قطعية، أو أعراف فاسدة في حكم الشرع، وما وافق منها حكم الشرع فلا يغير من وصف هذه الأحكام شيئا حتى يضفي عليها القبول الشرعي.

وهناك رأي آخر يحاول الوسطية بين الرأيين فيرى: أن اللجوء إلى المحكمين يقتضي أن يكون بينهم مسلمون، وأن يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية في التحكيم أو أن لا يكون القانون أو القواعد التي يلجأ إليها المحكمون متعارضة مع نص الشريعة الإسلامية أو مقاصدها الشرعية، لا سيما وأن فيها من البنود ما يجعل وضع قواعد التحكيم متروكا للدولتين المتنازعتين [128].

وما سبق من ردود يأتي هنا ويضاف عليه أن وجود بعض القضاة من المسلمين لا يكفي في وصف الشرعية للحكم، فإن الحكم يصدر باسم المحكمين مسلمين وغير مسلمين، وهذا يجعل لغير المسلمين ولاية وسبيلا، كما أن موافقة بعض النصوص لأحكام الشريعة ومقاصدها لا يغير من الأمر شيئا، فإن وصف الحكم بحيثياته وديباجته وما يبنى عليه من أسس، والحكم في محكمة العدل الدولية ديباجة قانونية بحتة مبنية على فقرات القانون الواجب التطبيق السابق ذكره فلا توصف بالشرعية، إذ ليس في الديباجة من مثل: بناء على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أو قوله تعالى كذا أو قوله ﷺ كذا، وهذا أمر لا ينفك عن وصف الحكم الصادر بالشرعية الإسلامية، أو القانونية الدولية.

ج – التحاكم الدولي على خلاف الأصل في وحدة الدولة والتشريع:

مما لا شك فيه أن وحدت الدولة الإسلامية واجبة، ووحدة الدولة من وحدة المسلمين، فلا يقر الإسلام تعدد الدولة، وإن حكمت كل منها بالشريعة الإسلامية،

---

(128) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، للدكتور علي منصور 205، نشر دار القلم بمصر.

فإن ذلك مظهر من مظاهر التفرق ومظنة للخلاف والشحناء بين المسلمين وقد قال تعالى: ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا** ﴾ (129) وقال تعالى: ﴿ **ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم** ﴾ (130)، وقال الماوردي فيه تأويلان: أحدهما أن المراد بالريح الدولة، والثاني أن المراد بها القوة (131).

وقد أجمع الفقهاء على أن الأصل وحدة الدولة واستندوا إلى أدلة كثيرة منها ما رواه عرفجة بن شرع قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من أتاكم وأمركم جميعا على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه" (132)، وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ: "ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليعطه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه، فاضربوا عنق الآخر" (133)، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" (134).

فدلالة هذه الأحاديث نص في حرمة مبايعة خليفتين، أو إقرار خليفتين للمسلمين ولذا قال الماوردي: "إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه" (135) وحين خرج المسلمون عن هذا الأصل، فتعددت الخلافة أو الإمامة فيهم إلى اثنتين أو ثلاث أو أربع أو أكثر من ذلك، فكان ضعفهم جميعا، وكان الخلاف، بل كانت الحروب بينهم مستعرة، حتى وصل الأمر بينهم أن يستعينوا بالكفار على بعضهم البعض.

---

(129) سورة آل عمران: 103.

(130) سورة: الأنفال 46.

(131) الأحكام السلطانية للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي 37، الطبعة الثانية – مصطفى البابي الحلبي 1386-1966 بمصر، وانظر المحرر للإمام ابن عطية 330/6.

(132) صحيح مسلم بشرح النووي 232/12.

(133) المرجع السابق 234/12.

(134) المرجع السابق 231/12 ومختصر صحيح مسلم للشيخ ناصر الدين الالباني حديث رقم 1200.

(135) الأحكام السلطانية للإمام الماوردي 9.

ولقد اتجه بعض الفقهاء المعاصرين إلى جواز تعدد الدول الإسلامية وتعدد الإمامة فقال "لا مانع من تعدد الحكومات في بلاد الإسلام، وقد أفتى الفقهاء بجواز تعدد الإمامة عند اتساع المدى وتباعد الأقطار" (136).

والصواب الناصع أن هذا من الخطإ البين إذ الجواز يقتضي إباحة تجزؤ كلمة المسلمين وتشتت قوتهم وذهاب ريحهم، لكن إن كان القصد قبول الواقع وإقرار كل حاكم على ما تحت يده، لنبذهم الاجتماع والتوحد تحت راية إمام واحد، فهذا قبول للواقع ونفس الأمر، ولا يعني أنه أصل مقر ثابت.

وقد يقال: أن العبرة بتحكيم شرع الله ولو تعددت الدول، مادامت تحقق هدفا واحدا، وتسير في خطة واحدة. يقول الأستاذ عبد القادر عودة: "يظن البعض أن تقسيم العالم دار إسلام ودار حرب يقتضي أن تكون البلاد الإسلامية كلها تحت حكم دولة واحدة والبلاد الأجنبية تحت حكم دولة واحدة، وهو ظن لا أساس له من الواقع، فالنظريات الإسلامية لم توضع على أساس أن تكون محكومة بحكومة واحدة، إنما وضعت على أساس ما يقتضيه الإسلام، والإسلام يقتضي أن يكون المسلمون في كل بقاع الأرض يدا واحدة يتجهون اتجاها واحدا وتسوسهم سياسة واحدة، وأبسط الصور وأكفلها بتحقيق هذه الغاية أن تكون كل بلاد الإسلام تحت حكم دولة واحدة لكن ليست هذه هي الصورة الوحيدة التي تحقق أهداف الإسلام، إذ من الممكن تحقيق هذه الأهداف مع قيام دول متعددة في دار الإسلام ما دامت تتجه اتجاها واحدا وتسير على سياسة واحدة، والإسلام لا يتنافى مع نظام كنظام الولايات المتحدة، ولا مع نظام كنظام الولايات القائم في روسيا ولا مع نظام كنظام الدومنيون الإنجليزي ولا يتنافى مع النظام القائم الآن في البلاد العربية" (137)، فالمقصود من تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب ليس جعل العالم تحت حكم دولتين أو وحدتين سياسيتين.

---

(136) آثار الحرب في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي 181.

(137) التشريع الجنائي للشيخ عبد القادر عودة 290/1، الطبعة الثالثة، 1383-1963 بمصر.

هذا الكلام يصح في حكم الواقع، والواقع ليس دليلا على أصل الحكم الشرعي خاصة إن خالف النصوص، ويبعد عن الصواب كثيرا القول بأن النظريات الإسلامية لم توضع على أساس أن تكون محكومة بحكومة واحدة، إنما وضعت على أساس ما يقتضيه الإسلام. فإن النظريات في الإسلام مبنية على النصوص، ولا نجد نصا واحدا يجعل الأصل هو تعدد الخلفاء والدول مع اتحاد اليد والسياسة الواحدة، وهذا يصح أن لو كان المقصود إماماً واحداً وحكام ولايات إسلامية يأتمرون بأمره، وهذا لا يمنع أن تعطى لهم الصلاحيات التي تحقق مقاصد الشرع في حفظ الدين والنفوس والأموال والأعراض والعقول، فحينئذ لا بأس بنظام الولايات القائم في هذا العصر لكن أن يكون لكل دولة إمامها، وصلاحيته المطلقة، فلا يستقيم والنصوص وروح الشريعة ومصالحها ومقاصدها، هذا من حيث الأصل، لكن لو كان بحكم ضعف المسلمين وتوزع كلمتهم فهو مقبول وخير لا ريب من التحاكم للقوانين الوضعية.

د – التحاكم للضرورة:

لا شك أن التحاكم محرم إذا كان تحاكم المسلمين إلى محكمة غير إسلامية قولا واحدا لا يسع خلافه للأدلة الصريحة السابقة، لكن قد تدخله الضرورة فتغير حكمه إذ الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة إذا كانت كلية قطعية بحيث يؤدي تفويت التحكيم فيها إلى مفاسد يقينية تلحق بالمسلمين، وتفوت مصالح يقينية كلية فإن الأمر يحتمل النظر، وحينئذ يتقيد بحد الضرورة، فإذا أمكن أن يكون القضاة كلهم أو جلهم مسلمين فيجب المصير لذلك، وإذا اقتضى اشتراك العديد الأقل فكذلك.

ويعمل على استخلاص الأحكام غير المعارضة للنصوص والمقاصد والمصالح الشرعية ويشترط قبل هذا انتقاء وجود محكمة عدل إسلامية، وهي الآن قائمة تحتاج إلى تنشيط لتزاول مهامها إن وجدت وعليه فلا ضرورة لرفع التحاكم إلى محكمة العدل الدولية أو غيرها.

ويمكن أن يستأنس للضرورة بما قاله بعض المالكية، فقد أجاز بعض المالكية كالإمام الخرشي اشتراط الكفار في عقد المهادنة أن يحكموا بين المسلم وغير المسلم إذا دعت لذلك ضرورة، فيقول في شرحه لمتن خليل عند استعراضه لشروط المهادنة: ويجب أن يخلو عقدها من شرط فاسد وإلا لم يجز كشرط بقاء مسلم أسيرا بأيديهم، أو بقاء قرية للمسلمين خالية منهم، وأن يحكموا بين مسلم وكافر وأن يأخذوا منا مالا، إلا لخوف، فيجوز كل ما منع [138].

عاشراً – التحكيم بين المسلمين فى البلاد غير الإسلامية

من المعلوم أن أحكام الشريعة تلزم المسلم سواء أكان فى البلاد الإسلامية التى تلتزم تطبيق أحكام الشريعة – أوتلك التى لاتلتزمها – أم كان فى البلاد التى لا تدين بدين الإسلام.

وهذه الأحكام منها ما هو فى العقائد والواجبات والأركان والآداب وغيرها وكلها محل الإلتزام سواء فى جانب الفعل أو الترك. فلا يسع المسلم ترك الصلاة أو الزكاة أو الصوم أو الحج أو الوقوع فى الشرك أو الكفر وفعل المنكرات من نحو السرقة والزنا والكذب والخيانة والغدر بحجة أن الدولة غير إسلامية. فإن وصل الأمر فى بلد منع أداء الواجبات فلا يسع القادر على ترك البلادإلا أن ينتقل إلى غيرها وإلا كان ظالما لنفسه ما لم يكن مستضعفا لا يجد بلدا يؤويه. ومع ذلك لايسقط ذلك عنه الواجبات والأركان والالتزام بأصول العقيدة والشريعة. قال الله تعالى: ﴿ **إن الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لايستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا. فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا** ﴾ (النساء/ 97–99).

وكثير من المسلمين اليوم لم يجدوا بدا من الهجرة من بلاد أهلها مسلمون ودينها

(138) الخرشي على متن خليل ج2 ص 448، 449 عن بحث المستشار محمد المنياوى، مجلة أبحاث مجمع الفقه الإسلامي العدد التاسع 8614.

الإسلام اسما فتضيق ذرعا بالمسلمين، إما لدعوتهم للعودة إلى الإسلام عقيدة وشريعة حقا وصدقا، وإما لضيق ذات أيديهم فيضربون فى أرض الله ابتغاء السعة، أو ربما كفاءة علمية لم تجد من يقدرها حسن تقديرها فيجد هؤلاء وغيرهم سعة فى أرض الله عند غير المسلمين فيهاجروا إليها، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

واليوم فإن هؤلاء المسلمين المهجريين او المهاجرين أكبر الأقليات أو هم على أقل تقدير أقلية لها وجود وتأثير. ولقد أصبح وجود المسلمين هناك أجدى لهم بل وأنفع للإسلام من عودة كثير منهم إلى ديارهم؛ لما يمكنهم وجودهم من نشر الدعوة وترسيخ وجودها، فالإقامة فيها غدت أفضل من العودة إلى ديار للمسلمين لا يقام لهم فيها شرع. يقول الإمام الماوردى: "إذا قدر المسلم على إظهار الدين فى بلد من بلاد الكفار "فقد صار البلد به دار الإسلام".

ولا شك أن وجود المسلمين فى تلك الديار يحتاج إلى من يتدبر تهيئة تطبيق أحكام الشرع فيما لايسعهم إلا تطبيقه منها كالعبادات والزواج والطلاق والعدة والنسب والمحرمات والإرث والوصية ونحو ذلك مما يتعبدون الله به أداء والتزاما بشروط صحته ولزومه. وكذا فض المنازعات الناشئة فيما بينهم – أو مع غير المسلين – إذا ارتضوا التحاكم إلينا.

ومن هنا فإن اللجوء إلى التحكيم فى الأغلب الأعم من القضايا حتم لازم إذ محل القضاء حال الضرورة وهى حينئذ تقدر بقدرها. فما يلزم أو يسع فيه الحكم لا يلجأ فيه إلى القضاء.

ودول العالم اليوم تعتد بالتحكيم وسيلة لفض المنازاعات. كما أنها تعتد بالصلح وتجيز التحكيم فيما يجوز فيه الصلح. وهذا الجواز فى التحكيم والصلح مخرج واسع لإجراء الأحكام الشرعية على المسلمين إما بصفة تحكيم الشريعة الإسلامية إذا سمحت نظم الدول النص على ذلك فى عقد التحكيم أو بصفة الصلح عند عدم جواز النص.

وعلى هذا يمكن تقسيم تقاضى أو تحاكم المسلمين فى البلاد الأجنبية إلى أحوال:

أولاً: إذا سمح نظام الدولة للمسلمين بالتحكيم فى عقودهم ومنازعاتهم. فواجب المسلمين فى هذه الديار أن يوحدوا ملجأ التحكيم بواسطة مؤسساتهم الكثيرة وبخاصة اتحاداتهم الدعوية أو الثقافية أو الخيرية أو غيرها. ويلزم أن تتفق الجالية الإسلامية على من يختارهم أهل الرأى والقرار للتحكيم ولا يبعد الإلزام الشرعى لهذا الاختيار أو التعيين؛ لئلا يخلوا المسلمون من تطبيق حكم الله حيث أمكنهم وللحيلولة دون اللجوء إلى المحاكم الأجنبية. وقد نص الفقهاء على ذلك فقال ابن أبى الدم: إن القيام بالقضاء بين المسلمين والانتصار للمظلومين وقطع الخصومة الناشئة بين المتخاصمين من أركان الدين، وهو أهم الفروض المعنوية بالكفاية، فإذا قام به الصالح له سقط الفرض عن الباقين، وإن امتنع كل الصالحين له أثموا (أدب القضاء 290/1). ونقل ابن فرحون عن المازرى قوله: "القضاء ينعقد بأحد وجهين:أحدهما عقد أمير المؤمنين.. والثانى عقد ذوى الرأى وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء.." (تبصرة الحكام 15/1) وقال الماوردى: "لو خلا بلد من قاض فقلد أهل البلد على أنفسهم قاضيا منهم كان تقليدهم له باطلا إن كان فى العصر إمام لافتياتهم عليه فيما هو أحق به". (أدب القضاء 139/1).

ولا يضير حكم المحكمين المسلمين اشتراط اعتماد الحكم من السلطات القضائية فى البلاد بعد ذلك؛ لأنه يكسبه صفة الإلزام التنفيذية.

ثانياً: إذا لم يسمح نظام الدولة بصلاحية التحكيم للمسلمين، فيطبق حد الضرورة فى اللجوء إلى المحاكم غير الإسلامية، والضرورة حينئذ أظهر منها مما يقال من الضرورة أو عموم البلوى فى التحاكم إلى القوانين الأجنبية فى البلاد الإسلامية، ولكن لاتسع المسلمين الضرورة فيما يتعلق بعقائدهم وواجباتهم وأركان دينهم وأحوالهم الشخصية أو كل ماكان حكما تكليفيا أوحكما وضعيا - أى ما كان بشرط شرعى أوسبب شرعى أو مانع شرعى - وبخاصة الأحوال الشخصية من الزواج وحقوق الزوجية والطلاق والعدة والنسب والميراث والوصية وما إلى ذلك فيلزم تحكيم من يرضونه دينا وعلما، ويلزم المؤسسات والاتحادات الإسلامية أن تضطلع بدور التحكيم والصلح، وأن تضع لذلك نظاما محكما يلتزم أحكام الشريعة ولا يصادم النظام العام فى البلاد.

المبادئ العامة للتحكيم في الفقه الإسلامي وكيفية التحكيم في البنوك الإسلامية (العقبات والاقتراحات)

أ. د. علي محيي الدين القره داغي

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرّحمن الرّحيم

القسم الأول
المبادئ العامة للتحكيم

مقدّمة:

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن الإسلام أولى عناية منقطعة النظير للفصل بين المنازعات على أساس العدل، وجعل العدل أهمّ أسس تقوم عليها شريعته الغرّاء، بل العدل هو أساس الكون وعليه قامت السموات والأرض وبه تتقدم الدول والأمم، وبعدمه تنزل المصائب والفتن وتدمّر الحضارات، وتتهاوى الأمم وتنتهي الحكومات، ولذلك جاءت الآيات والأحاديث النبوية تترى لتأكيد هذا الأمر، حتى حصر القرآن الكريم وظائف الرسل والكتب في تحقيق العدل بمعناه الشامل فقال تعالى: ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ** ﴾[1].

ولم يكتف الإسلام في حلّ المنازعات بإصلاح الفرد وتقوية عقائده وأخلاقه وتقويم سلوكياته، ولا بالمواعظ الدينية المؤثرة، بل فرض لحلّها القضاء، وأنشأ له المحاكم والدواوين، بدءاً من الرسول الكريم ﷺ حيث كان حاكماً وقاضياً إلى الخلفاء الراشدين ـ رضي الله عنهم ـ ومن تبعهم بإحسان.

(1) سورة الحديد / الآية (25)

وبما أن الإسلام باعتباره ديناً وأخلاقاً ـ إضافة إلى كونه نظاماً ودولة ـ لا يجعل حلّ المنازعات عن طريق القضاء الحلّ الأول، بل يجعل حلّها أيضا عن طريق التراضي، فالصلح هو الحلّ الأمثل، فقال تعالى: ﴿ **والصُّلحُ خيرٌ** ﴾[2]، أي خير مطلق، وأفضل من جميع الطرق، وكان الرسول ﷺ ـ يشير إلى المتخاصمين أولاً بالصلح فإذا لم يرتضيا حكم عليهما بالحكم البيّن[3]. وقد ضمن الخليفة الراشد عمر ـ رضي الله عنه ـ أهمية الصلح في رسالته في القضاء إلى أبي موسى الأشعري، وقد روى مسعر بن أزهر عن محارب قال: قال عمر: (ردّوا الخصوم حتى يصطلحوا، فإن فصل القضاء يورث بينهم الشنآن)[4].

وإضافة إلى هذه الوسائل الأخلاقية، والقضائية، والاتفاقية فإن الإسلام شرع أمراً آخر يسهل عملية التقاضي ويختصرها وهي وسيلة التحكيم من خلال اللجوء إلى المحكَّم والحكَم، وهي وسيلة أولى لها الفقه الإسلامي عناية قصوى، فنظّمها تنظيماً جيداً، ووضع لها ضوابط وقواعد، كما كان لها دورها في حل النزاعات بين المسلمين.

وقد غدا للتحكيم اليوم أهمية قصوى وبالأخصّ في نطاق التجارة الدولية حيث أصبح أهم وسيلة تلجأ إليها الشركات والمؤسسات المالية لحسم خلافاتها التي تتعلّق بتفسير العقد، أو تنفيذه، وذلك بسبب التكاليف الباهظة للمحاكم وخاصة في الدول الغربية، وبطء قراراتها وإجراءاتها، إضافة إلى جهل أحد الطرفين بتفاصيل النظام القضائي لتلك الدولة التي تتـتْبعها الشركة، أو عدم الثقة به، ناهيك عن أن التحكيم يستند أساساً إلى إدارة الطرفين اللذين يختاران الأشخاص الذين يتولّون

---

(2) سورة النساء / الآية (128)

(3) وقد عقد البخاري في كتاب الصلح أربعة عشر باباً اشتمل على واحد وثلاثين حديثاً وافقه مسلم على تخريج غير المكرر سوى حديث واحد، وكان منها باب: "هل يشير الإمام بالصلح؟" قال الحافظ في الفتح (307/5): (الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح)، ومنها باب: "إذا أشار الإمام بالصلح فأبى، حكم عليه بالحكم البيّن" انظر صحيح البخاري ـ مع الفتح ـ (297/5-311).

(4) انظر رسالة عمر وهذه المرويات في أعلام الموقعين ط. شقرون بمصر (86/1-108)

مهمّة التحكيم ممن يتصفون بالحياد والاستقلال ومعرفة نوعية التعامل التجاري الذي حدث النـزاع بسببه والقواعد الواجبة التطبيق، مما يؤدي إلى ثقة الطرفين بأن نـزاعهما ستتمّ تسويته بشكل عادي وقانوني وبشكل طوعي وليس قسراً، وهذا يجعل العلاقة بينهما مستمرّة دون ضغينة أو قطيعة.

ولأجل هذه الأهمية وجدت مراكز للتحكيم الدولي في مختلف المجالات وبالأخص في مجال التحكيم التجاري، وأصبحت لها مكانة مرموقة دولياً، مما حدا بالمنظمات الدولية بوضع قواعد خاصة بالإجراءات التي تُتّبع في سير عملية التحكيم [5].

ولهذه الأهمية الدولية للتحكيم أنشأت الأمم المتحدة لجنة خاصة تسمى لجنة القانون التجاري الدولي، وقامت بوضع قواعد خاصة بالتحكيم تسمى بقواعد لجنة القانون التجاري الدولي،كما قامت بوضع قانون سمي بالقانون النموذجي للتحكيم حتى تهتدي به الدول الأعضاء لتطوير قوانيها الخاصة بالتحكيم.

وقد تطورت فكرة التحكيم في الغرب مع النهضة الصناعية والتجارية فأنشأت في لندن عام 1892م غرفة لندت للتحكيم، ثم تحولت إلى محكمة لندن للتحكيم عام 1903م، ثم تغير اسمها إلى محكمة التحكيم الدولي في لندن (LCIA) منذ عام 1981م، ولا تخلو الدول الغربية الأخرى عن مثلها، ففي باريس توجد محكمة التحكيم للغرفة التجارية الدولية، وفي نيويورك جمعية التحكيم الأمريكية (AAA) منذ عام 1984م، وفي فينّا المركز التحكيمي للغرفة التجارية الاقتصادية، إضافة إلى مراكز كثيرة في بلدان العالم تختص بالتحكيم الدولي التجاري وغيره.

وقد اهتمت البلاد الإسلامية والعربية بالتحكيم فأفردت له باباً خاصاً في قوانين المرافعات المدنية والتجارية، أو من أصول المحاكمات المدنية، بل خصته بعض الدول كالمملكة العربية السعودية بنظام مستقل من خلال المرسوم الملكي رقم

(5) د. فوزي محمد سامي: التحكيم التجاري الدولي – ط. دار الثقافة بعمان (ص: 11، 12)

(26) في 1403/7/12هـ، كما أن معظمها انضمت إلى اتفاقية نيويورك عام 1958م وصادقت عليها.

ومن جانب آخر أنشئت مراكز دائمة دولية وإقليمية للتحكيم منها المركز الإقليمي للتحكيم بالقاهرة، والمركز الإقليمي للتحكيم في كوالالمبور بماليزيا [6]، ومنها مركز التحكيم الإسلامي بجامعة الأزهر الذي بدأ يزاول نشاطه منذ عام 1995م، والذي تنصّ المادة (23) من لائحته على أن (تطبق هيئة التحكيم على النزاعات المعروضة أمامها مبادئ الشريعة الإسلامية وتختار ما تراه مناسباً من الآراء وفقاً لاجتهادها إلاّ إذا ألزمها الطرفان بتطبيق مذهب فقهي معين دون غيره) [7]، ومنها مركز التحكيم التجاري لدول مجلس التعاون الخليجي.

وقد أولت الدول والمؤسسات المالية عناية كبيرة بهذا المجال حيث عقدت اتفاقيات جماعية وثنائية، وتعقد سنوياً عدة مؤتمرات دولية وندوات علمية لأجل توضيح معالمها ومتابعة آخر القوانين واللوائح الدولية والإقليمية والتطورات القضائية والفقهية.

وبحثنا هذا لا يخوض في غمار التحكيم ذلك البحر المتلاطم الأمواج، وإنما يتجه نحو التركيز على المبادئ العامة للتحكيم في الفقه الإسلامي وكيفية التحكيم في البنوك الإسلامية والمؤسسات المالية الإسلامية مستعيناً بالله تعالى أولاً، ومستفيداً من كلّ ما أمكن الاستفادة منه من الكتب الفقهية والقانونية والاقتصادية، ومن التطبيقات في هذا المضمار.

وأعتقد أن علينا جميعاً ـ باحثين وأصحاب مال ومؤسسات إسلامية ـ واجباً كبيراً لتوضيح معالم شريعتنا الغراء في مجال التحكيم، والقيام بدراسات مستفيضة

(6) أنشئ هذان المركزان بقرار من اللجنة الاستشارية القانونية الأسيوية الأفريقية (AALCC) التي عقدت دورتها العادية في يناير 1978 بالدوحة، ووافق عليه رئيس جمهورية مصر بالقرار رقم (104) لسنة 1984، يراجع: بحث المستشار محمد بدر يوسف المنياوى،المنشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع، الجزء الرابع، (ص15)

(7) بحث المستشار محمد بدر يوسف المنياوى (ص19)

وندوات علمية، بل ومؤتمرات دولية للوصول إلى إقناع المجتمع الدولي بعظمة الشريعة في هذا المجال أيضاً، وأن فقهنا الإسلامي الخاص بالتحكيم مرن متطور يستجيب لكل قواعد العدالة، حتى لا يتكرر مثلما حدث في بعض التحكيمات الدولية من استبعاد قانون إحدى دول الخليج بزعم أنه قانون متخلّف لا يمكن استخدامه لتفسير أو حكم العلاقات التجارية الحديثة، أو ما قيل في سبب رفض نظام آخر مأخوذ من الشريعة من ادّعاء جاهل بأنه (لا يحتوي أي حل للمشكلة المطروحة) [8].

والله أسأل أن يوفقنا جميعاً لخدمة شريعته الغراء، إنه وليّ التوفيق.

1 ـ حقيقة التحكيم:

أ ـ التحكيم عند اللغويين:

التحكيم: لغة مصدر حكّم يحكّم ـ بتشديد الكاف ـ أي جعله حكماً. والحُكْم ـ بضم الحاء وسكون الكاف ـ هو القضاء، وجاء بمعنى العلم والفقه والقضاء بالعدل، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِياً** ﴾ [9]، ومنه الحكمة بمعنى وضع الشيء في محلّه.

والحَكَم ـ بفتح الحاء والكاف ـ من أسماء الله تعالى، قال تعالى: ﴿ **أَفَغَيْرَ الله أَبْتَغِي حَكَماً** ﴾ [10]، ويطلق على من يختار للفصل بين المتنازعين، وبهذا ورد أيضاً في القرآن الكريم ﴿ **وَإِنْ خِفْتُم شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً من أَهْله وحَكَماً من أهْلِها** ﴾ [11]. والمُحَكَّم هو الحَكَم، والمَحكِّمة هم الخوارجَ الذينَ قالوا: لا حكم إلاّ لله [12].

---

(8) أبو زيد رضوان: الأسس العامة في التحكيم التجاري الدولي – ط. دار الفكر العربي بالقاهرة (ص146-147)، وبحث المستشار المنياوي السابق (ص16 ـ 17)

(9) سورة مريم / الآية (12)

(10) سورة الأنعام / الآية (114)

(11) سورة النساء / الآية (35)

(12) لسان العرب، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط مادة "حكم"

وقد تكرر لفظ (حكم) ومشتقاته في القرآن الكريم أكثر من مائتي مرة منها القضاء بين الناس وفصل منازعاتهم العامة والخاصة بالقسط كقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ** ﴾[13]، وبمعنى البيان والحكم لخلافاتهم حول الإله والكون والمبدإ والمصير، والقضايا الإنسانية كقوله تعالى: ﴿ **إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ** ﴾[14].

وورد بلفظ ﴿ **يحكّموك** ﴾ في قوله تعالى: ﴿ **فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيما** ﴾[15]،حيث نزلت هذه الآية في الزبير ورجل من الأنصار قد شهد بدراً، تخاصما إلى رسول الله ﷺ في شراج من الحرّة كانا يسقيان به كلاهما فقال رسول الله ﷺ للزبير:(اسق، ثم أرسل إلى جارك) فغضب الأنصاري فقال: يا رسول الله أن كان ابن عمتك، فتلوّن وجه رسول الله ﷺ ثم قال: (اسق، ثم احبس حتى يبلغ الجدر)[16]، حيث يدلّ على أنّ رسول الله ﷺ أراد أن يصلح بينهما بشيء فيه سعة للطرفين، فلما لم يرض بالصلح حكم عليه بالحكم البيّن الذي فيه الحق الكامل للزبير[17]. وبلفظ ﴿ **يُحَكِّمُونَكَ** ﴾ في قوله تعالى: ﴿ **وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوراةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ** ﴾[18].

وبلفظ (حكماً) ثلاث مرات وهي قوله تعالى: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُم شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِن أَهْلِه وحَكَماً من أَهْلِها إِن يُرِيدا إِصلاحاً يُوفق اللهُ بَيْنَهُمَا** ﴾[19]، والمراد بالحكم هنا من يرتضيه الزوج أو الزوجة للفصل بينهما بعدل، أو من يختاره

(13) سورة النساء / الآية (58)

(14) سورة النساء / الآية (105)

(15) سورة النساء / الآية (65)

(16) رواه الإمام البخاري في كتاب الصلح، باب: "إذا أشار الإمام بالصلح فأبى، حكم عليه بالحكم البين" مع فتح الباري (5/309-310)

(17) فتح الباري (5/310)

(18) سورة المائدة / الآية (43)

(19) سورة النساء / الآية (35)

ولي الأمر أو من ينوب عنه من القضاة من أهل الزوجين للفصل في شقاق بينهما [20]. ومنها قوله تعالى: ﴿ **أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الذي أَنْزَلَ إِليكُمُ الكِتَابَ مُفَصَّلاً** ﴾ [21]، أي حكماً يرجع إليه في الحكم والقضاء ولا يختلف الأمر عن السنة حيث وردت هذه الكلمة ومشتقاتها كثيراً بهذه المعاني المذكورة [22].

ب ـ التحكيم في اصطلاح الفقهاء:

عرَّفته مجلة الأحكام العدلية في مادتها 1790 فقالت: (التحكيم عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكماً برضاهما لفصل خصومتهما ودعواهما)، ويقال لمن ارتضى به الطرفان الحَكَم ـ بفتح الحاء والكاف ـ، والمُحَكَّم ـ بضم الميم وفتح الحاء، والكاف المشددة ـ وبما أن حكم الحكمين ملزم (لأنه إذا لم يكن ملزماً لم تتحقق الفائدة المنشودة) فلا بدّ من إضافة الإلزام إلى التعريف، فيكون التعريف الجامع المانع في نظري هو: أن التحكيم اتفاق طرفي الخصومة على تولية من يفصل بينهما بحكم ملزم) [23].

والاتفاق يتم إما عن طريق العقد الموقع بينهما الذي ينصّ على شرط التحكيم، أو يتم بأية وسيلة أخرى، وخرج بلفظ الاتفاق القضاء حيث انه منصوب بأمر الدولة. ويشمل (طرفا الخصومة) الشخصين الطبيعيين، أو الاعتباريين، والمراد بالخصومة ما جرى فيه النـزاع بين الطرفين سواء كان المتنازع فيه مالاً أو غيره، ولا بدّ من الخصومة والنـزاع، لأنه بدونه لا يسمى تحكيماً. وقوله (من يفصل بينهما) شامل لفرد واحد أو لأكثر، كما أنه شامل لهيئة، أو مركز، أو أية شخصية اعتبارية مثل مراكز التحكيم، وخرج (بحكم ملزم) الفتيا التي يصدرها المفتي عندما يلجأ إليه المتخاصمان).

---

(20) المحرر الوجيز المشهور بتفسير ابن عطية، ط. قطر (47/4)

(21) سورة الأنعام / الآية (114)

(22) المعجم المفهرس لألفاظ السنة المشرفة مادة "حكم"

(23) عرف قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي (قرار رقم 95/8/د90) التحكيم بأنه: "اتفاق بين طرفي خصومة معينة على تولية من يفصل في منازعة بينهما بحكم ملزم يطبق الشريعة الإسلامية".

ج ـ التحكيم في اصطلاح القانونيين:

هو الاتفاق على إحالة ما ينشأ بين الأفراد من النـزاع بخصوص تنفيذ عقد معين، أو على إحالة أي نـزاع نشأ بينهم بالفعل على واحد، أو أكثر من الأفراد يسمّون المحكَّمين ليفصلوا في النـزاع المذكور بدلاً من أن يفصل فيه القضاء المختص.

ويسمي أكثرهم الاتفاق مقدماً قبل قيام النـزاع على عرض المنازعات التي قد تنشأ في المستقبل خاصة بتنفيذ عقد معين على محكَّمين: شرط التحكيم، وسماه نظام التحكيم السعودي والقانون المصري الجديد: وثيقة التحكيم، في حين سماه القانون الكويتي، ومجمع اللغة المصري: اتفاق التحكيم، وسماه القانون اللبناني (الفقرة الحكمية).

وأما الاتفاق على التحكيم في نـزاع معين بعد نشوئه فيسمونه مشارطة التحكيم، وسماه القانون اللبناني (العقد التحكيمي) [(24)].

وقد عرفت المادة 37 من اتفاقية لاهاي الأولى عام 1907م التحكيم الدولي بأنه تسوية المنازعات فيما بين الدول بواسطة القضاة الذين تختارهم وعلى أساس احترام القانون الدولي.

وإذا نظرنا إلى هذه التعريفات القانونية والدولية لوجدناها متقاربة لا تختلف في جوهرها عن تعريف الفقه الإسلامي، ولا يضيره أنه لم يقسم التحكيم إلى ما قبل النـزاع وبعده وذلك لأن تعريفه له يشملهما، وأن صدره لا يضيق بالتقسيمات الفنية بل يرحب بها.

(24) د. قحطان الدوري: عقد التحكيم والفقه الإسلامي والقانون الوصفي، ط. الخلود، بغداد 1405هـ، (ص22)، ود. أحمد أبو الوفا: عقد التحكيم وإجراءاته – ط. منشأة المعارف بالاسكندرية 1974 (ص15)، ود. فوزي محمد سامي: التحكيم التجاري الدولي (ص 17–18)، ود. محمد محمود هاشم: النظرية العامة للتحكيم – ط. دار الفكر العربي بالقاهرة 1990 (72/1–76).

د ـ المصطلحات المشابهة للتحكيم:

هناك عدة مصطلحات (مثل القضاء، والصلح والإفتاء، والتوفيق) لها شبه بالتحكيم من حيث البحث عن بيان حكم الله تعالى للمنازعات، ومن حيث بعض الأحكام الأخرى، وهي القضاء، والصلح والإفتاء.

فالقضاء له شبه بالتحكيم من الأوجه التالية:

1. كلاهما يبحث عن بيان حكم الله تعالى للقضية المتنازع فيها.
2. كلاهما يفصل في الخصومات.
3. كلاهما يلزم بأحكامه المتنازعان، فحكم المحكَّم كحكم القاضي في الإلزام.
4. كلاهما لا يتصدى لمنازعات الناس دون رفع الأمر إليهما.

ولكن مع ذلك توجد فروق جوهرية من أهمهما:

1. أن ولاية القاضي أو الحاكم مستمدّة من السلطة الشرعية، في حين أن ولاية المحكَّم مستمدة من طرفي النـزاع، وقد تكون مستمدّة من القاضي في بعض الحالات.
ولا شك أن استناد التحكيم إلى رضى من يلجأون إليه يضع في أيديهم رسم نطاق محدّد لا يحقّ للمحكّم أن يتجاوزه، في حين أن القاضي ليس للمتنازعين سلطان عليه في رسم نطاق التقاضي إلاّ ما يخصّ بنود الاتفاقية. كما أن المتنازعين يملكان عزل المحكّم في حين أن المتخاصمين ليس لهم أي علاقة بفصل القاضي، بل القضاء في الإسلام وفي النظم المعاصرة مستقلّ عن السلطة التنفيذية.

2. أنّ ولاية القاضي أو الحاكم ولاية عامة حيث لا يخرج عن سلطة القضاء أحد، ولا يستثنى من اختصاصه موضوع كما أنها هي الأصل والمبدأ العام في فصل المنازعات، أما ولاية المحكّم فهي ولاية فرعية خاصة بموضوع التحكيم المتفق عليه بين الطرفين [25].

---

(25) يراجع: الموسوعة الفقهية الكويتية (10/234)، وبحث المستشار المنياوي السابق (ص128).

3. أنّ عقد التحكيم عقد رضائي، في حين أن القضاء ليس كذلك بالنسبة للمتخاصمين، بل هو سلطة ونظام.

4. أنّ حكم المحكّم إذا لم يطبقه المتخاصمان، وتنازعا فيه يلجآن إلى القضاء للإلزام، إذن فمصيره إلى القضاء في هذه الحالة، في حين أن حكم القاضي ملزم وواجب التنفيذ حيث تنفذه الأجهزة التنفيذية مباشرة.

5. أنّ حكم المحكّم إذا رفع إلى القاضي يجوز له أن ينقضه إذا وجد فيه خللاً في مراحل التحكيم وقواعده، في حين أن حكم القضاء في نفس مرتبته لا ينقض.

6. أنّ حكم المحكّم إذا رفع إلى القاضي وكان محلّ التحكيم أمراً اجتهادياً يجوز له أن ينقضه عند بعض الفقهاء، أما إذا كان حكماً قضائياً فإن حكم القاضي لا ينقض بحكم قاض آخر، فالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله.

7. أنّ حكم المحكّم بثبوت الوقف لا يجعله لازماً عند الحنفية، في حين أن حكم القاضي يجعله لازماً، لأنه يرفع الخلاف.

8. أنّ حكم المحكّم على وصيّ الصغير بما هو ضرر على الصغير لا يصحّ، لأن تحكيم الوصي بمنـزلة الصلح وهو لا يلزم الصبي فيما هو ضرر عليه، أما حكم القاضي بذلك فصحيح إذا توافرت شروطه [26].

9. أنّ حكم المحكّم بردّ الشهادة للتهمة لا يلزم غيره كما لا يلزم القاضي إذا عرض عليه الأمر وشهدت البيّنة بعدالة الشاهد، أما إذا ردّ الشهادة القاضي للتهمة فإنه لا يحق لقاضٍ آخر أن يقبلها [27].

---

(26) البحر الرايق (7/4-27)، والفتاوى الهندية (3/400)، وحاشية ابن عابدين (5/431-432) ومطالب أولي النهى (6/453)، ومغني المحتاج (4/372)، ويراجع: د. قحطان الدوري: المرجع السابق (ص0023)، وبحث المستشار المنياوي السابق (ص28-29).

(27) يراجع: البحر الرايق (7/27)، والأستاذ محمد سلام مذكور: القضاء في الإسلام - ط. (ص)، وبحث المستشار المنياوي (ص29)، وشرح المجلة لخالد الأتاسي (6/24)

وأما الصلح وإن كان يتفق مع التحكيم في فصل المنازعات لكنه يختلف معه في أن الصلح يتمّ بين الطرفين المتنازعين عن طريق تنازلهما، أو تنازل أحدهما ودياً أي بالتراضي دون تحاكمهما إلى طرف ثالث، فالقرار يصدر منهما معاً، أو من أحدهما حتى لو تدخّل مصلح فهو لتقريب وجهات النظر دون إصدار القرار، أما التحكيم فهو يصدر من الطرف الثالث (غير طرفي النـزاع) فالصلح عقد يرفع النـزاع ويقطع الخصومة بتراضي الطرفين، أما التحكيم فإنه يقطع الخصومة عن طريق إصدار حكم ملزم من المحكّم.

وأما الإفتاء فهو يشترك مع التحكيم في أن كلاً منهما يبحث عن بيان حكم الله في النازلة أو المنازعة وأنه لا يتطلب ولاية الإمام، بل برضى المستفتي، أو المتنازعين، لكنه يختلف عنه في أن حكم المفتي ليس ملزماً، في حين أن حكم المحكم ملزم، كما أن الإفتاء أعمّ حيث يمكن أن يكون في المنازعات أو في العبادات، أو غيرهما، أما التحكيم فهو خاص بالمنازعات التي التجأ أصحابها إلى المحكّم [28]. وقد لخص ابن فرحون هذا الفرق بعبارة موجزة فقال في الفرق بينهما:(المفتي مخبر، والحاكم ملزم) [29].

وهناك مصطلح آخر في القانون يسمى التوفيق Consiliation، حيث يقصد به التقريب بين وجهات نظر الطرفين ا فالموفق هو الوسيط الذي يحاول أن يقرب بين وجهات نظرهما للوصول إلى اتفاق لتسوية النـزاع، لكن قراره ليس ملزماً كما هو الحال في التحكيم، وكما لا يلتزم الموفّق بتطبيق قانون معين [30].

---

(28) يراجع: الفروق للقرافي (52/4)، وتبصرة الحكام لابن فرحون (65/1)، ومغني المحتاج (372/4)، ويراجع: الدكتور محمد سليمان الأشقر: الفتيا ومناهج الإفتاء – ط. دار النفائس بالأردن (ص 13 وما بعدها)

(29) تبصرة الحكام (65/1)

(30) أولت لجنة القانون التجاري الدولي عناية بالتوفيق فأصدرت مجموعة من القواعد الخاصة به التي أقرت من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة في 1980/12/4 مع التوصية بالأخذ بها في حل المنازعات التجارية الدولية ودياً..

انظر: د. فوزي سامي: المرجع السابق (ص19)، ود. نبيل أحمد حلمي: التوفيق كوسيلة لحل النـزاعات الدولية في القانون الدولي العام – ط. دار النهضة العربية بالقاهرة 1983 (ص28).

2 ـ أدلة مشروعية التحكيم:

يدل على مشروعية التحكيم الكتاب، والسنة، والإجماع:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُم شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً من أَهْلِه وحَكَماً من أَهْلِها إِن يُرِيدا إِصلاحاً يُوفِقَ اللهُ بَيّنهما** ﴾[31]، فالآية صريحة في مشروعية التحكيم، بل استحبابه للإصلاح بين الزوجين في حالة الخوف من شقاق بينهما، قال القاضي أبوبكر ابن العربي: ("وهي من الآيات الأصول في الشريعة" ثم ذكر أقوال العلماء في المخاطب به فقال سعيد بن جبير: المخاطب: السلطان، وقال مالك: قد يكون السلطان وقد يكون الوليين إذا كان الزوجان محجورين، ثم قال القاضي: فأما من قال: إن المخاطب الزوجان فلا يفهم كتاب الله، وأما من قال: إنه السلطان فهو الحقّ، وأما قول مالك: إنه قد يكون الوليين فصحيح، ويفيده لفظ الجمع فيفعله السلطان مرة ويفعله الوصي أخرى، وإذا أنفذ الوصيان حكمين فهما نائبان عنهما، فما أنفذاه نفذ، كما لو أنفذه الوصيان)[32].

وعلى هذا القول بأنه السلطان فقط جماهير الفقهاء[33]، قال القاضي: (وقد روى محمد بن سيرين وأيوب عن عبيدة عن علي، قال: جاء إليه رجل وامرأة ومعهما فئام (أي جماعة) من الناس، فأمرهم فبعثوا حكماً من أهله، وحكماً من أهلها، ثم قال للحكمين: أتدريان ما عليكما؟ إن رأيتما أن تجمعا جمعتما، وإن رأيتما أن تفرّقا فرّقتما، فقالت المرأة رضيت بما في كتاب الله لي وعليَّ، وقال الزوج أمّا الفرقة فلا، فقال: لا تنقلب حتى تقرّ بمثل الذي أقرّت)[34]. ثم ذكر القاضي أن قوله

---

(31) سورة النساء / الآية (35)

(32) أحكام القرآن ط. دار المعرفة بلبنان (421/1، 423)، ويراجع لنفس المعنى تفسير القرطبي – ط. دار الكتب المصرية (179/5)، وتفسير ابن عطية ط. قطر (48)، والبحر المحيط لأبي حيان (243/3)

(33) انظر: أحكام القرآن للجصاص (231/2)، وأحكام القرآن لابن العربي (421/1 ـ 423)، والأم (177/5)، ونهاية المحتاج (385/6)، وكشاف القناع (211/5)

(34) أحكام القرآن (423/1 ـ 424)، ورواه الدار القطني، وقال القرطبي في تفسيره (179/5) تعليقاً على هذا الخبر: (وهذا إسناد صحيح ثابت عن ابن سيرين عن عبيدة)

تعالى: ﴿ **حكماً من أهله وحكماً من أهلها** ﴾، نصٌّ من الله سبحانه في أنهما قاضيان لا وكيلان... [35]

كما أرجع القرآن الكريم الأمر في موضوع جزاء الصيد إلى حكمين فقال تعالى: ﴿ **ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل** ﴾ [36].

وأما السنة فقد صحّ أن رسول الله ﷺ قد رضي بتحكيم سعد بن معاذ ـ رضي الله عنه ـ في أمر اليهود من بني قريظة حينما رضوا بالنـزول على حكمه) [37].

وأما الإجماع فقد ثبت منذ عهد الصحابة الكرام من خلال عدة قضايا تنازع فيها بعضهم فالتجأوا إلى التحكيم فقبلوه، منها أنه كان بين عمر وأبيّ بن كعب منازعة في نخل فحكّما بينهما زيد بن ثابت ـ رضي الله عنهم جميعا ـ [38]، واختلف عمر مع رجل فتحاكما إلى شريح [39]. ومنها أن عثمان وطلحة تحاكما إلى جبير بن مطعم [40] ـ رضي الله عنهم ـ علماً بأن هؤلاء المحكّمين لم يكونوا قضاة في ذلك اليوم. ومنها ما ثبت أن المهاجرين والأنصار اختلفوا في وجوب الغسل من الختانين دون نـزول الماء فحكّموا علياً فقضى بالغسل [41]، ومنها تحكيم أهل الشورى عبدالرحمن بن عوف [42]، وتحكيم علي أبا موسى الأشعري، وتحكيم معاوية عمرو بن العاص ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ [43]. والآثار المروية تدل على تكرار ذلك أكثر من مرة أمام جمع كبير من كبار الصحابة ولم يسمع بمخالفة

(35) المصادر السابقة
(36) سورة المائدة / الآية (95)
(37) الحديث متفق عليه، انظر صحيح البخاري، كتاب الجهاد ـ مع الفتح ـ (165/6)، ومسلم كتاب الجهاد (3 /1389)
(38) سنن الدار القطني (242/4)، والبيهقي (144/10)
(39) أخبار القضاة لوكيع (189/2)
(40) شرح معاني الآثار للطحاوي (10/4)، وتلخيص الحبير (6/3)
(41) المصنف لعبدالرزاق (249/1)، وكنـز العمال (326/9)
(42) يراجع صحيح البخاري مع فتح الباري (61/7 ـ62)
(43) تأريخ الطبري (67/5)، ود. قحطان الدوري: المرجع السابق (ص37)

أحدهم لذلك، ولا إنكارهم ذلك فكان ذلك إجماعاً [44].

وعلى جواز التحكيم مطلقاً (مع وجود القاضي أو عدمه) جماهير الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية في قول، والحنابلة، والزيدية، وبعض الإمامية، وهو مروي عن الشعبي، وابن سيرين، وعبدالله بن عتبه [45].

وخالفهم في ذلك ابن حزم الظاهري، والشافعية في قول حيث قيدوا جواز التحكيم بعدم وجود قاض في البلد، في حين منع مطلقاً الشافعية في قول آخر لهم والإمامية [46]. وأمام أدلة الجمهور التي ذكرنا بعضها يصبح هذان القولان ضعيفين لا ينهضان للوقوف أمامها، ولا يسع البحث للخوض في الردّ عليها [47].

3 ـ سعة دائرة التحكيم:

لقد رأينا في البحث السابق أن التحكيم في القرآن الكريم شمل الجوانب الأسرية، وجزاء الصيد، وأن السنة النبوية المشرّفة قد طبقته في مجال الأسرة والمال، والحرب، وأما تطبيقات الصحابة الكرام فقد شملت مختلف القضايا السياسية والمالية، والقضايا الكبرى كاختيار الإمام كما في قصة تحكيم أهل الشورى لعبد الرحمن بن عوف، وعزله كما في تحكيم سيدنا علي ومعاوية الحكمين أبا موسى، وعمرو بن العاص ـ رضي الله عنهم ـ، والقضايا الصغرى الفرعية في مجالات النـزاع على الأموال والحقوق.

ومن هنا فدائرة التحكيم في الفقه الإسلامي واسعة جداً بحيث يمكن اللجوء إليها في المسائل المالية والاقتصادية والاجتماعية والدستورية والسياسة الشرعية

---

(44) المبسوط للسرخسي (62/21)، وفتح القدير مع شرح العناية (498/5)

(45) يراجع: المبسوط (62/21)، وفتح القدير مع شرح العناية (498/5)، ومواهب الجليل (112/6)، والدسوقي على الشرح الكبير (135/4)، ونهاية المحتاج (230/8)، ومطالب أولي النهى (47/6)، والمغني (9/107-108)

(46) المحلى لابن حزم (435/9)، وتحفة المحتاج (118/10)

(47) المراجع السابقة، ويراجع للتفصيل د. قحطان الدوري، المرجع السابق (ص71 ـ 72)

ونحوها إلاّ في الحدود واللعان ونحوهما مما هو من حقوق الله تعالى (الحق العام) كما سيأتي، ومن هنا فالتحكيم في الفقه الإسلامي يسع كل الأنواع والتسميات المعاصرة مثل التحكيم التجاري العادي، الدولي، والتحكيم في المنازعات البحرية، والتحكيم في القانون الدولي وفي مجال تطبيق قانون العمل بالنسبة للعمال وربّ العمل.

4 ـ أركان التحكيم:

يتفق القانون مع الفقه الإسلامي في أن اتفاق التحكيم عقد رضائي، وليس شكلياً يتوقف على شكل معين، لكنه يختلف معه في أنّ إثبات الاتفاق على التحكيم يتوقّف على كونه مكتوباً نظراً لأهميته، وخطورته [48]، وكذلك الأمر بالنسبة لجميع شروطه وبنوده في حين أن الفقه الإسلامي لا يشترط الكتابة فيه، بل يجوز إثباته بها، وبالاتفاق الشفهي أيضاً، وبالشهادة، لكن الفقه الإسلامي يندب إلى إثبات الحقوق بكل الوسائل المتاحة، ومن هنا فلو اشترطت الدولة، أو الطرفان أن لا يتم التحكيم إلاّ مكتوباً فلا إخال أنّ في ذلك مخالفة للشريعة الغراء التي أمرت بالكتابة في عصر كانت الكتابة فيه نادرة، فقال تعالى: ﴿ **فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ** ﴾ [49].

وأركان العقد معروفة وهي العاقدان، والصيغة المعبرة عن العقد، ومحل التحكيم، هو الأمر المتنازع عليه، ولا أدخل في تفاصيل الشروط العامة لأركان العقد [50]، ولكنني اذكر أهم الشروط الخاصة بالتحكيم وهي:

---

(48) وقد نصت معظم القوانين الوضعية على ذلك مثل القانون الفرنسي في المادة (1005)، وقانون المرافعات المصري في مادته (501)، وقانون المرافعات العراقي في مادته (252)، وغيرها من القوانين، ويراجع: د. قحطان الدوري: المرجع السابق (ص82)، ود. أبو الوفا: المرجع السابق (ص27)

(49) سورة البقرة / الآية (28)

(50) يراجع لتفصيل ذلك في الفقه الإسلامي والقانون: "مبدأ الرضا في العقود" ط. دار البشائر الإسلامية بيروت 1985م

1. أن يكون المحكم أهلاً لولاية القضاء، لأن المحكم كالقاضي [51].

2. أن لا يكون محلّ التحكم متعلّقا بالحدود واللعان عند جماهير الفقهاء (الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة في رواية على تفصيل داخل المذاهب)، ولا القصاص والديات عند جماعة من الفقهاء منهم الحنفية، وذلك لخطورة هذه الأمور وأنها منوطة بالسلطة القضائية [52] وقد وضع ابن عرفة معياراً لذلك وهو أنه يجوز التحكيم فيما يصح لأحدهما ترك حقّه فيه [53] وهو معيار صحيح دقيق لأن الحقوق العامة كما في الحدود واللعان لا يمتلكها الإنسان نفسه، في حين أن ظاهر كلام أحمد أن التحكيم جائز في جميع القضايا، قال القاضي أبو يعلى: (وينفذ حكم من حكمّاه في جميع الأحكام إلاّ أربعة أشياء: النكاح، واللعان، والقذف والقصاص، لأن لهذه الأحكام مزية على غيرها فاختصّ الإمام بالنظر فيها، ونائبه يقوم مقامه، وقال أبو الخطاب: ظاهر كلام أحمد أنه ينفذ حكمه فيها، ولأصحاب الشافعي وجهان كهذين) [54].

3. تراضي طرفي الخصومة على التحكيم، أما إذا عين القاضي المحكّم فلا يشترط رضاهما، لأنه نائب عن القاضي والمقصود أن يتم اتفاقهما على قبول مهمة التحكيم إما في العقد نفسه قبل نشوب النـزاع، أو بعده [55].

وهذا التراضي يمثل ركن التحكيم وجوهره، لأنه عقد لا ينعقد إلاّ بالإيجاب والقبول ولذلك يشترط فيهما الشروط التي ذكرها الفقهاء من كونهما متصلين واقعين على محل واحد، ثم إن هذا التواصي قد يعبر عنه العاقدان المحكّمان

---

(51) البحر الرايق (24/7)، ومواهب الجليل (112/6)، ومغني المحتاج (378/4)، والمغني (000107/9)، والموسوعة الفقهية الكويتية (237/10)

(52) البحر الرايق (26/7)، والفتاوى الهندية (268/3)، والشرح الكبير مع الدسوقي (136/4)، وروضة الطالبين (12/11)، والمغني لابن قدامه (108/9)

(53) تبصرة الحكام (43/1-44)، وحاشية الدسوقي مع الشرح الكبير (136/4)

(54) المغني لابن قدامه (108/9)

(55) المصادر السابقة

(بكسر الكاف المشددة) صراحة كما لو قالا: اتفقنا على التحكيم، أو حكمناك فيما بيننا، وقد يظهر دلالة كما لو اختصما إلى رجل ليحكم بينهما [56].

وللمحكّمين الحقّ في تقييد رضاهما أو إطلاقهما ووضع الشروط ما دام ذلك لا يخالف نصاً من الكتاب والسنة، كما أن لهما تعليقه، أو إضافته إلى المستقبل عند بعض الفقهاء منهم أبو يوسف [57].

5 ـ طبيعة عقد التحكيم:

قد يتم عقد التحكيم قبل النـزاع من خلال شرط في العقد يضعه الطرفان وينصّ فيه عادة: أنه إذا حدث نـزاع في تفسير العقد، أو في تنفيذه، أو فيما يتعلق به من آثاره فإنه يصار إلى التحكيم.

وهذا ـ كما سبق ـ يسمى بشرط التحكيم في معظم القوانين الغربية، أو وثيقة التحكيم في نظام التحكيم السعودي، والقانون المصري الجديد، أو اتفاق التحكيم في القانون الكويتي، وهذا الاسم هو الذي اختاره مجمع اللغة المصري. وقد يتم التحكيم بعد حدوث النـزاع، وحينئذٍ يبرم الطرفان المتنازعان اتفاقاً باللجوء إلى التحكيم، ويسمى مشارطة التحكيم ـ كما سبق ـ، ففي الحالتين تمّ عقد التحكيم بتراضي الطرفين، وهو من العقود الرضائية في الشريعة والقانون ـ كما سبق ـ وهو عقد اختياري محله المعقود عليه المنازعة والخصومة وهدفه الفصل فيها للوصول إلى حلّ عادل.

هذا هو الأصل العام، ولكن يقول أهل القانون إنه قد استحدث في المجتمعات الاشتراكية نوع من التحكيم يسمى التحكيم الإجباري وهو الذي يقرر المشرع أنه لا يجوز إطلاقاً الالتجاء إلى القضاء، أو ينصّ على وجوب طرحه عند النـزاع على هيئة التحكيم، وهذا يعتبر استثناءً من الأصل [58].

---

(56) حاشية ابن عابدين (428/5)، ومغني المحتاج (379/4)

(57) البحر الرايق (7/24–29)

(58) انظر: طه أبو الخير: حرية الدفاع – ط. منشأة المعارف بالإسكندرية (ص318) وقد استقصى مسائل التحكيم الإجباري فوجدها قليلة، ود. قحطان الدوري: المرجع السابق (ص73)

ولم أرَ من تطرق إلى هذه المسألة في الفقه الإسلامي من المعاصرين، في حين أن التحكيم الإجباري نوع أساسي في الفقه الإسلامي وليس استثناءً، فقد ذكر جماعة من الفقهاء منهم الشافعية على المعتمد، وبعض المالكية، وهو مروي عن علي وابن العباس ومعاوية والشعبي [59] أن التحكيم واجب عند حدوث الشقاق بين الزوجين حيث قال الله تعالى: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُم شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً من أَهْلِه وحَكَماً من أَهْلِها إِن يُرِيدا إِصلاحاً يُوفِقَ اللهُ بَيْنهما** ﴾[60] فالآية صريحةَ في دَلالتها على الوجوب وقد تبنّى هذا الرأي القاضي ابن العربي فقال: (إذا علم الإمام من حال الزوجين الشقاق لزمه أن يبعث إليهما حكمين) [61] وقد ذكر القاضي أن المراد بالمخاطب هو ولي الأمر ونائبه المتمثل في القاضي [62]، حيث لا يجوز له البتّ في الأمر إلاّ بعد هذا الإجراء، وهو إرسال حكم من أهله، وحكم من أهلها، أو أن المراد أولياء الزوجين إذا كانا محجورين، وأن الحكمين هما بمثابة القاضيين وليسا وكيلين، قال القاضي ابن العربي: (هذا نصّ من الله تعالى من أنهما قاضيان لا وكيلان، وللوكيل اسم في الشريعة ومعنى، وللحكم اسم في الشريعة ومعنى، فإذا بين الله سبحانه كلّ واحد منهما فلا ينبغي لشاذّ ـ فكيف لعالم ـ أن يركّب معنى أحدهما على الآخر فذلك تلبيس وإفساد للأحكام، وإنما يسيران بإذن الله تعالى ويخلصان النية لوجه الله وينظران فيما عند الزوجين بالتثبيت، فإن رأيا للجمع وجهاً جمعا، وإن وجداهما قد أنابا تركاهما،...) وإن وجداهما قد اختلفا ولم يمكن الجمع بينهما، أو أن الجمع لا ينفع لوجود تجارب أخرى فرّقا بينهما وهذا مروي عن عليّ وابن عباس ومعاوية والشعبي، وهو مذهب مالك دافع عنه القاضي ابن العربي دفاعاً مستميتاً، وقد ذكر عدة أدلة على ذلك [63].

---

(59) الأم (177/5)، ونهاية المحتاج (385/6)، وأحكام القرآن (427/1)

(60) سورة النساء / الآية (35)

(61) أحكام القرآن (427/1)

(62) المصدر السابق نفسه، وتفسير ابن عطية (48/4)، والتفسير الكبير للرازي ط. دار احياء التراث العربي ببيروت (92/10)، والدكتور عبد العزيز بن عبد الله الحميدي: تفسير ابن عباس، ومروياته في الكتب الستة – ط. جامعة أم القرى (237/1)

(63) أحكام القرآن (421/1–424)

وقال إذا فرّقا فتكون الفرقة طلقة بائنة، وأن هذه الفرقة لوقوع الخلل في مقصود النكاح من الألفة وحسن العشرة ﴿ **فإمساكٌ بمعروف أَو تَسريحٌ بإِحسَان** ﴾[64] وقد ردّ على من قال: بأن الظلم من أحد الزوجين لا ينافي النكاح، بأن هذا نظر قاصر يتصور في عقود الأموال، فأما عقود الأبدان فلا تتمّ إلاّ بالاتفاق والتآلف وحسن التعاشر، فإذا فقد ذلك لم يكن لبقاء العقد وجه، وكانت المصلحة في الفرقة، ثم أوضح بأن حكم الحكمين كما أنه ملزم في الجمع، أو الفرقة، ملزم كذلك فيما يخص بقية الحقوق المالية من المنازلة أو أخذ شيء من أحدهما[65] ثم بيّن أنّ القاضي لا يقضي بعلمه، ولكن الشرع خصّ هاتين الواقعتين (الشقاق وجزاء الصيد) بحكمين لينفذ حكمهما بعلمهما وترتفع بالتعدد التهمة عنهما[66].

ومع وجود هذا التحكيم الإجباري في حالة الشقاق فإنه لا مانع شرعاً من التحكيم الاختياري من الزوجين أو من أهلهما، أو من أوليائهما سواء اختارا حكمين، أو حكماً واحداً، أو أكثر من اثنين لأن التحكيم جائز وينفذ حكم المحكّم إذا توافرت شروط التحكيم[67].

الواقعة الثانية للتحكيم الإجباري في جزاء الصيد حيث قال الله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الذين آمَنُوا لاَ تَقْتُلُوا الصَّيدَ وأَنْتُم حرُمٌ ومن قتله منكُم متعمِّداً فَجَزاءٌ مثلُ ما قتَل من النَّعَمِ يَحكُمُ به ذَوَا عَدْلٍ منكُمْ** ﴾[68]. فالآية صريحة في إرجاع الحكم بالجزاء إلى حكمين عدلين فقط وليس إلى غيرهما، فهذا تحكيم إجباري طبقه الخلفاء الراشدون، والصحابة الكرام ومن تبعهم بإحسان[69] كما أنّ الراجح أن

---

(64) سورة البقرة / الآية (229)

(65) أحكام القرآن (1/425)

(66) المصدر السابق (1/425)، والتفسير الكبير للرازي (10/93)

(67) أحكام القرآن لابن العربي (1/427)

(68) سورة المائدة / الآية (95)

(69) يراجع: أحكام القرآن لابن العربي (2/674)، وأحكام القرآن للجصاص (2/469)،وتفسير ابن عطية (5/0)، والتفسير الكبير للرازي (12/86 ـ 92)، وفتح القدير للشوكاني ط. عالم الكتب (2/78)

هذا التحكيم مستمرّ في كل حادثة قتل لصيد الحرم دون الاكتفاء بما صدر عن العصور السابقة من الأحكام، وهذا هو قول طاووس، وابن أبي ليلى، والحسن بن حيّ، والثوري، وأبي حنيفة، ومالك والزيدية في أحد قوليهم [70].

وقد طبق الخلفاء الراشدون هذا التحكيم والتزموا به، فعن ميمون بن مهران أن أعرابياً أتى أبابكر ـ رضي الله عنه ـ فقال: قتلت صيداً وأنا محرم فما ترى عليَّ من الجزاء؟ فقال أبوبكر لأبي بن كعب وهو جالس عنده: ما ترى فيها؟ قال: فقال الاعرابي: أتيتك وأنت خليفة رسول الله أسألك، فإذا أنت تسأل غيرك، فقال أبوبكر: وما تنكر؟ يقول الله تعالى: ﴿ **فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ** ﴾ فشاورت صاحبي حتى إذا اتفقنا على أمر أمرناك به [71].

وحدث مثل هذه القصة مع عمر حيث قال قبيصة بن جابر: حججنا زمن عمر فقتل أحد أصحابه ظبياً وهو محرم، فأتينا عمر فسألناه عن ذلك، وإذا على جنبه رجل، يعني عبدالرحمن بن عوف، فالتفت إليه فكلمه، ثم أقبل على صاحبنا.. فأمره بذبح شاة.. قال قبيصة: فقلت لصاحبي: أيها الرجل أعظم شعائر الله، والله ما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى شاور صاحبه، اعمد إلى ناقتك فانحرها... فبلغ عمر مقالتي، فلم يفجأنا إلاّ ومعه الدرة.. [72]. والمقصود أن هذا التحكيم إجباري بأن يحتكم قاتل الصيد إلى حكمين عدلين، وليس له غير هذا بنصّ القرآن الكريم.

(70) البحر الزخار (328/3)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (83/2)، والخرشي (376/2)، وبداية المجتهد (346/1)، والمغني مع الشرح الكبير (535/3)، والسيل الجرار (184/2)، ود. قحطان الدوري: المرجع السابق (ص321)

(71) انظر الدر المنثور (329/2) وأسنده إلى ابن أبي حاتم، وعبيد بن حميد، وتفسير ابن كثير (99/2)

(72) رواه الحاكم في المستدرك (310/3) وقال صحيح على شرط الشيخين، يراجع: الدر المنثور (329/2) وقال أخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني، ومجمع الزوائد (231/3 ـ 232) وقال رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات.

6 ـ عقد التحكيم بين الاستقلال والتبعية:

يثور التساؤل حول عقد التحكيم هل هو عقد مستقلّ أم هو تابع لأحد العقود المسماة؟

ذهب بعض الفقهاء إلى أن التحكيم ليس عقداً مستقلاً، وأن الحكمين وكيلان عن الزوج والزوجة، وهذا هو رأي الحنفية، والشافعي في أحد قوليه، وأحمد في أشهر أو أصح روايتيه، وبه قال الطبري والزيدية، وهو مروي عن الإمام علي وعن عمرو بن العاص، وعطاء، والحسن، وأبي ثور، والسدي [73]، حيث استدلوا بقوله تعالى: ﴿ **فَابْعَثُوا حَكَماً من أَهْله وحَكَماً من أهْلها** ﴾ ووجه الاستدلال أن تقييد الحكمين من أهله، وأهلها يدل على أنهما وكيلان وليسا قاضيين أو حكمين، قال الجصاص: (ويدل قوله تعالى هذا على أن الذي من أهله وكيل له، والذي من أهلها وكيل لها) ثم ذكر أن رأي الحنفية أن الحكمين وكيلان لهما،وكذا روي عن علي بن أبي طالب (وعلى ضوء ذلك ليس لهما الحق في الفرقة أو الخلع إلاّ برضا الموكل) [74].

واستدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿ **إن يُريدا إصلاحاً يُوفق اللهُ بَيْنهما** ﴾ وجه الاستدلال أن القرآن الكريم لم يضف إليهما إلاّ الإصلاح وهذا يقتضي أنهما لا يستطيعان أن يعملا شيئاً من الفرقة ونحوها إلاّ برضا الموكّل الذي له الشأن [75].

وذهب أهل المدينة ومالك، والشافعي في أحد قوليه، وأحمد في الرواية الثانية التي رجحها ابن تيمية وابن القيم، والظاهرية إلاّ ابن المعلّس إلى أن التحكيم ليس توكيلاً، بل هو حكم وقضاء يتم باتفاق الطرفين [76] وبه أخذت معظم قوانين

---

(73) أحكام القرآن للجصاص (191/2)، والأم (103/5-104)، والغاية القصوى تحقيق علي القره داغي (773/2)، والانصاف (380/8)، وتفسير الطبري (329/8)، البحر الزخار (89/4)، والمصنف لعبد الرزاق الصنعاني (511/6)

(74) أحكام القرآن للجصاص (191/2 ـ 192)

(75) التفسير الكبير للرازي (93/10)

(76) نهاية المحتاج (385/6)، والانصاف (381/8)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (25/32)، وزاد المعاد ط. مؤسسة الرسالة (190/5)، والمحلى لابن حزم (88/7)

الأحوال الشخصية في البلاد العربية [77].

واستدلوا بظاهر قوله تعالى: ﴿ **فَابْعَثُوا حَكَماً من أَهْله وحَكَماً من أهْلها** ﴾ فقالوا: فهو نصٌّ في أنهما حكمان وليسا وكيلين، ولو كان الله تعالى يريد أن يكونا وكيلين، فالتعبير يكون حينئذ بذلك وليس بالحكمين، قال القاضي ابن العربي: (هذا نصٌّ من الله سبحانه في أنهما قاضيان، لا وكيلان، وللوكيل اسم في الشريعة ومعنى، وللحكم اسم في الشريعة ومعنى، فإذا بيّن الله سبحانه كل واحد منهما فلا ينبغي لشاذ - فكيف لعالم - أن يركّب معنى أحدهما على الآخر، فذلك تلبيس وإفساد للأحكام...) [78].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (والحكمان كما سماهما الله تعالى هما حكمان عند أهل المدينة وأحد القولين للشافعي وأحمد، وعند أبي حنيفة والقول الآخر لهما: هما وكيلان، والأول أصح، لأن الوكيل ليس بحكم، ولا يحتاج فيه إلى أمر الأئمة، ولا يشترط أن يكون من الأهل، ولا يختص بحال الشقاق، ولا يحتاج إلى نصّ خاص، ولكن إذا وقع الشقاق فلا بدّ من ولي لهما يتولى أمرهما، لتعذر اختصاص أحدهما بالحكم على الآخر، فأمر الله تعالى أن يجعل أمرهما إلى اثنين من أهلهما فيفعلان ما هو الأصلح من جمع بينهما وتفريق، بعوض أو بغيره...) [79].

قال ابن القيّم: والعجب كل العجب ممن يقول: هما وكيلان لا حاكمان، والله تعالى قد نصبهما حَكَمين، وجعل نصبهما إلى غير الزوجين، ولو كانا وكيلين، لقال: فليبعث وكيلاً من أهله، ولتبعث وكيلاً من أهلها. وأيضاً فلو كانا وكيلين، لم يختصا بأن يكونا من الأهل.

وأيضاً فإنه جعل الحُكْمَ إليهما فقال: ﴿ **إن يُريدا إِصلاحاً يُوفق اللهُ بَيْنهما** ﴾، والوكيلان لا إرادة لهما، إنما يتصرفان بإرادة موكليهما. وأيضاً فإن الوكيل لا

(77) انظر: د. قحطان الدوري: المرجع السابق (ص467)

(78) أحكام القرآن (1/424)

(79) مجموع الفتاوى (32/25 - 26)

يسمّى حكماً في لغة القرآن، ولا في لسان الشارع، ولا في العرف العام ولا الخاص.

وأيضاً فالحكم من له ولاية الحُكْمِ والإلزام، وليس للوكيل شيء من ذلك. وأيضاً فإن الحَكَمَ أبلغ من حاكم، لأنه صفة مشبهة باسم الفاعل دالة على الثبوت، ولا خلاف بين أهل العربية في ذلك، فإن كان اسم الحاكم لا يصدق على الوكيل المحض، فكيف بما هو أبلغ منه.

وأيضاً فإنه سبحانه خاطب بذلك غير الزوجين، وكيف يصحُّ أن يوكِّل عن الرجل والمرأة غيرهما، وهذا يحُوجُ إلى تقدير الآية هكذا: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا** ﴾، فمروهما أن يوكّلا وكيلين: وكيلاً من أهله ووكيلاً من أهلها، ومعلوم بُعْدُ لفظ الآية ومعناها عن هذا التقدير، وأنها لا تدل عليه بوجه، بل هي دالة على خلافه، وهذا بحمد الله واضح.

وبعث عثمان بن عفان عبدالله بن عباس ومعاوية حَكمين بين عقيل بن أبي طالب وامرأته فاطمة بنت عتبة بن ربيعة، فقيل لهما: إن رأيتما أن تفرّقا فرقتما [80]، وصحّ عن عليّ بن أبي طالب أنه قال للحكمين بين الزوجين: عليكما إن رأيتما أن تفرِّقا، فرَّقتما، وإن رأيتما أن تجمعا، جمعتما [81]. فهذا عثمان، وعليّ، وابن عباس، ومعاوية، جعلوا الحكم إلى الحكمين، ولا يعرف لهم من الصحابة مخالف، وإنما يعرف الخلاف بين التابعين من بعدهم، والله أعلم [82].

ويمكن أن نناقش دليلي القول الأول بأنهما لا ينهضان حجة على دعواه، وذلك أن تقييد الحكمين بكونهما من أهلهما لا يدل على أنهما وكيلان، وإنما لخصوصية قضايا الأسرة أراد الله تعالى أن تبقى أسرارها بين الحريصين على عدم كشفها وعلى

---

(80) أخرجه عبدالرزاق (11885)، والطبري (45/5) ورجاله ثقات

(81) أخرجه الشافعي في المسند (362/2) وفي الأم (177/5)، والطبري (9407)، وعبد الرزاق في المصنف (11883)، والبيهقي في السنن (305/7-306)، وإسناده صحيح

(82) زاد المعاد، تحقيق الشيخين شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط - ط. الرسالة (190/5-191)

الإصلاح بدافع القرابة إضافة إلى دافع الإيمان، كما أن ذكر إرادة الإصلاح لا ينفي أن لهما دوراً آخر، بل الآية نفسها تدلّ على أن بذل الجهد والإخلاص للإخلاص حرصاً منه تعالى على إبقاء عرى الأسرة متماسكة.

ولذلك فالراجح هو القول الأخير، وعلى ضوء ذلك فعقد التحكيم ليس عقد الوكالة، وإنما هو عقد مستقلّ له خصائصه التي ذكرناها من خلال النقول السابقة.

وهكذا الأمر في مسألة الحكمين في باب جزاء الصيد، حيث لا يرد أن يكونا وكيلين لأنه حينئذ يثور التساؤل حول كونهما وكيلين عمن؟ ومن الذي وكلهما؟ وإنما هما حكمانٌ بأمر من الشرع يحكمان بالعدل والإنصاف.

نعم لا ينكر أن يكون في التحكيم بعض الشبه بالتوكيل، ولكن هذا الشبه لا يؤدي إلى انصهار التحكيم في بوتقة التوكيل، كما هو الحال بالنسبة للمضارب، والشريك مع كونهما لهما حكم الوكيل ولكنهما مختلفان عنه، فالمضاربة والمشاركة عقدان مستقلان وليسا تابعين للوكالة.

وحتى في عقد التحكيم المالي سواء أكان مشروطاً في العقد، أم كان الاتفاق بعد النـزاع لا يمكن أن تطبق عليه أحكام الوكالة وإن كان فيه بعض الشبه والآثار، وذلك لأن مقتضى عقد الوكالة أن الوكيل يعبر دائماً عن إرادة موكّله، ويحافظ على مصالحه، في حين أن الحكم أو المحكم يعبر عن إرادته حسب ما يقتضيه العدل والإنصاف فهو حكم وحاكم ولا يجوز له أن يميل عن الحق ويعدل عنه، ثم إن الحكم قد يكون شخصاً واحداً طبيعياً أو اعتبارياً (مركز التحكيم) فكيف يعبر عن إرادتي الموكلين المتعارضين، والحق أن اعتبار عقد التحكيم عقد وكالة لا يستقيم مع الآثار الكثيرة للتحكيم التي تختلف تماماً عن كثير من آثار عقد الوكالة، وقد ذكرنا بعضها آنفاً.

ثم إن عقد التحكيم قد دلّت على اعتباره الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع شأنه في ذلك شأن العقود المسماة في الفقه الإسلامي بل أدلته أقوى وأكثر من أدلة الوكالة.

ومن جانب آخر حتى لو لم يرد به نصٌّ خاص فإن النصوص العامة من وجوب الوفاء بالعقود والشروط التي لم تخالف نصّاً صريحاً تستوعبه إضافة إلى أن الأصل في العقود والشروط الإباحة عند جمهور الفقهاء كما أثبتنا ذلك في رسالتنا الدكتوراه [83].

7 ـ عقد التحكيم بين اللزوم والجواز:

أ ـ آراء الفقهاء:

ويثور تساؤل آخر هو: هل عقد التحكيم عقد لازم للطرفين بعد انعقاده بحيث لا يحقّ لواحد منهما فسخه إلاّ برضا الآخر كما هو شأن العقود اللازمة، أم هو عقد جائز غير لازم يجوز لأي واحد منهما فسخه متى شاء؟ وإذا كان عقداً غير ملزم فهل يظل غير لازم حتى بعد صدور الحكم؟

إذن فالاحتمالات ثلاثة: الاحتمال الأول: أن عقد التحكيم يصبح لازماً بمجرد انعقاده بالإيجاب والقبول إذا توافرت شروطه.

الاحتمال الثاني: أنه عقد جائز (غير ملزم) مطلقاً حتى بعد صدور الحكم حتى يحتاج إلى رضى الطرفين بالحكم وإلاّ لم يصبح ملزماً.

الاحتمال الثالث: أنه عقد غير ملزم إلى الشروع في الحكم، فإذا شرع في إجراءات الحكم أصبح لازماً.

الاحتمال الرابع: أنه عقد جائز (غير ملزم) من حيث هو إلى أن يصدر الحكم فحينئذٍ يصبح ملزماً.

وذهب إلى الاحتمال الثاني الشافعية في أحد قوليهم ورجحه المزني، في حين

---

(83) مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة ط. دار البشائر الإسلامية بيروت 1985 (1148/2–1164)

رجح النووي القول الثاني [84] والإمامية [85] والزيدية في أحد قوليهم [86].

وهؤلاء يذهبون إلى أن المحتكمين لكل واحد منهما حق الفسخ والرجوع قبل صدور الحكم، وحتى إذا صدر لا بدّ من رضاهما حيث لا يلزم الحكم إلاّ بتراضيهما، فحينئذ يكون حكمهما كالفتوى، وهكذا الأمر بالنسبة للحكم حيث له الحق في رفض التحكيم مطلقاً ورده.

وهؤلاء قاسوا التحكيم على الفتيا، وأن رضا المتخاصمين معتبر في بداية التحكيم فلا بدّ أن يكون معتبراً في نهايته، وأن إلزامهما بحكم الحكم افتئاتٌ على القاضي والإمام.

وهذا دليل ضعيف لا ينهض أمام المناقشة، فقياس التحكيم على الفتيا قياس مع الفارق ـ كما بينا الفوارق بينهما في بداية البحث ـ وقياس النهاية على البداية قياس سقيم ومع الفارق، ولو قيل به لأدى إلى عدم لزوم أي عقد، فجميع العقود لا بدّ فيها من التراضي في البداية في حين لا يشترط فيها الرضا بآثار العقد في النهاية، كما أنه ليس فيه افتئات على القاضي والإمام لأن نطاق سلطة التحكيم محصوره فيما تراضى عليه الخصمان، أما سلطة القاضي والإمام فواسعة تشمل كل القضايا، كما تشمل إصدار الحكم بالعقوبات.

وذهب إلى الاحتمال الثالث جمهور المالكية والحنابلة في الرواية المشهورة عندهم حيث أجازوا حق الرجوع إلى الشروع بإجراءات الحكم من إحضار البينة

(84) الروضة حيث وصف هذا القول بغير الأظهر (122/11)، ونهاية المحتاج (231/8)، وأدب القاضي للماوردي (382/2)، يقول النووي في الروضة (122/11): (وهل يلزم حكمهما بنفس الحكم كحكم القاضي أو لا يلزمه إلا بتراضيهما بعد الحكم؟ فيه قولان، ويقال: وجهان، أظهرهما الأول، ومتى رجع أحدهما قبل الحكم امتنع الحكم حتى لو أقام المدعي شاهدين، فقال المدعى عليه: عزلتك لم يكن له أن يحكم)، ويراجع د. الدوري: المرجع السابق (ص152)

(85) مفتاح الكرامة (3/10)

(86) البحر الزخار (114/6)

ونحوها وحينئذٍ يصبح العقد لازماً لا حق لهم من الرجوع [87] وقد رجح مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم 9/8/95 هذا الرأي فقال: (التحكيم عقد غير لازم لكل من الطرفين المحتكمين والحكم، فيجوز لكل من الطرفين الرجوع فيه ما لم يشرع الحكم في التحكيم، ويجوز للحكم أن يعزل نفسه ـ ولو بعد قبوله ـ ما دام لم يصدر حكمه، ولا يجوز له أن يستخلف غيره دون إذن الطرفين، لأن الرضا مرتبط بشخصه).

وذهب إلى الاحتمال الرابع فقهاء الحنفية [88]، والشافعية في أظهر قوليهم [89]، وبعض المالكية [90]، وبعض الحنابلة [91]، والإمامية [92]. فهؤلاء ذهبوا إلى أن لكل واحد من المتخاصمين الحق في فسخ التحكيم ما دام الحكم لم يصدر، قياساً على الوكيل حيث للموكل الحق في فسخ عقد الوكالة مادام الوكيل لم ينفذ المهمة الموكلة إليه وقياساً على سلطة السلطان في عزل القاضي (وهكذا الأمر بالنسبة للحكم).

ويمكن الإجابة عن هذه الأدلة بأن قياس التحكيم على التوكيل قياس مع الفارق، فالوكيل نائب عن الموكل فيكون للموكّل الحق في الاستغناء عنه، كما أن الوكيل قد تمّ توكيله من قبل إرادة واحدة في حين أن الحكم قد تمّ بإرادة شخصين متخاصمين لتحقيق غرض واضح، فما ثبت بتراضي الطرفين وجب أن لا يفسخ إلاّ

---

(87) الذخيرة للقرافي (50/8)، والإنصاف (199/11)، وجاء في تبصرة الحكام (43/1): أنه لو أقاما البينة عند الحكم، ثم أراد أحدهما أن يرجع عن التحكيم قبل الحكم تعين على الحكم أن يصدر حكمه، وجاز حكمه. فعلى ضوء ذلك لهما الحق في الرجوع إلى أن يقيما البينة، فإذا فعلا ذلك امتنع الفسخ، وذهب اصبغ إلى أن حق الفسخ باق إلى لأن تبدأ الخصومة أمام الحكم، فإذا بدأت لم يبق حق الفسخ وتعين المضي فيها إلى النهاية.

(88) حاشية ابن عابدين (429/5)

(89) روضة الطالبين (122/11)

(90) المنتقى للباجي (227/5)، وأحكام القرآن لابن العربي (00421/1)

(91) الإنصاف (199/11)

(92) مفتاح الكرامة (3/10)

بإرادتيهما، وإلاّ فيكون عمل المتحاكم في فسخ التحكيم وحده سعياً في نقض ما تمّ من جهته وجهة غيره، فيجب أن ينقض، وحاول بعضهم قياس التحكيم على المشاركة، والجواب عنه بما سبق إضافة إلى أن عقد المشاركة ملزم عند جماعة من الفقهاء منهم المالكية [93].

وذهب إلى الاحتمال الأول ابن ماجشون من المالكية [94] حيث يرى أن التحكيم يصبح لازماً للمتحاكمين بعد موافقتهما على ذلك، وليس لواحد منهما حق الرجوع وحده وفسخ عقد التحكيم إلاّ بموافقة الآخر.

وهذا الرأي هو الذي يظهر لي رجحانه إذ أنّ أكثر اعتماد القائلين بكون التحكيم غير ملزم على القياس على عقد الوكالة، وهو قياس لا يستقيم كما أوضحناه فيما سبق، ومن جانب آخر فالأصل في العقود اللزوم إلاّ ما دلّ دليل على غير لزومه، أو أن صيغته تقوم على الجواز كما هو الحال في الوكالة حيث إن الأصل فيها أنها من عقود التبرع، ومن جانب آخر فإن التحكيم من باب الولاية الخاصة بالحكم بين الخصمين اللذين أوجب كل واحد منهما ـ بقبوله التحكيم ـ للآخر حقاً في الفصل في المنازعة، وحينئذٍ لا يجوز له الرجوع إلاّ برضا الآخر [95].

ومن جانب آخر فإن التحكيم إذا جاء شرطاً في العقود اللازمة مثل البيع والإجارة والاستصناع ونحوه فإن القول بعدم لزومية التحكيم يؤدي إلى خلخلة العقد وعدم الفائدة من الشرط وكونه عبثاً مع أن الشروط الواردة في العقود ملزمة ما دامت تلك الشروط غير مخالفة للنصوص الشرعية أو الإجماع، حيث دلت النصوص الشرعية على وجوب الوفاء بالعقود والشروط والعهود ما دامت لا تتعارض مع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ [96].

---

(93) انظر: حاشية الدسوقي (348/3)

(94) المنتقى للباجي (227/5)

(95) حاشية الرهوني على الزرقاني (301/7)

(96) يراجع للتفصيل "مبدأ الرضا في العقود" دراسة مقارنة، ط. دار البشائر الإسلامية / بيروت (1032/2، 1148)

ب ـ إلزامية الحكم بعد الصدور:

ومع الاختلاف السابق بين الفقهاء في مدى إلزامية التحكيم بعد صدور الحكم فإنهم يكادون يتفقون على أن الحكم إذا صدر من المحكم أو المحكمين فإنه لازم للخصمين، فلا يجوز لهما، أو لأحدهما الرجوع عن التحكيم، ولا عزل المحكم، وأن رجوعهما باطل، ولكن هذا الحكم خاص بهما فقط فلا يتعداهما إلى غيرهما، وذلك لأنه صدر بحقهما عن ولاية شرعية نشأت من اتفاقهما فقط على اختيار الحكم للحكم عليهما، فلا يسري أثر الحكم على غيرهما [97].

ج ـ التحكيم عقد ملزم في القانون:

يعتبر القانون أن التحكيم ـ سواء جاء شرطاً في العقد قبل حدوث النـزاع (شرط التحكيم) أو جاء بعد حدوث النـزاع من خلال اتفاق مستقل (مشارطة التحكيم) ـ ملزم للطرفين بمعنى أنه لا يجوز لأحدهما الفسخ دون الآخر، كما أنه لا يجوز له رفض اللجوء إلى التحكيم، فقد جاء في قرار لمحكمة التميز العراقي: (أن القول بأن رفض اللجوء إلى التحكيم لا سند قانوني له، لأن هذا الشرط سواء كان مطلقاً أو مقيداً فهو لازم للطرفين، وليس لأحدهما أن يستبد بفسخه، أو تعطيل أحكامه، أو الامتناع عن تنفيذه بإرادته المنفردة وإلاّ انعدمت قيمته العلمية، وأصبح عبثاً وغير لازم، وهذا يتعارض مع إرادة المتعاقدين في تـثبيت شرط التحكيم في المقاولة، ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة لا يبقى للطرف الآخر الممتنع عن تنفيذ شرط التحكيم وتعيين المحكمين لحسم النـزاع الناشىء بينهما عملاً بالاتفاق، وعليه فالمبدأ عند الاتفاق على التحكيم لا يجوز اللجوء ابتداءً إلى القضاء لحسم النـزاع) [98].

---

(97) البحر الرائق (27/7)، وحاشية الدسوقي (348/3)، ونهاية المحتاج (231/8)، والكافي لابن قدامه (436/3)، ومطالب أولي النهى (6/ 472)

(98) رقم قرار محكمة التميز 98/ هيئة عامة أولى / 1976 في 1976/10/9، منشور في مجلة الأحكام العدلية / العدد الرابع، السنة السابعة 1976 (ص186)، ويراجع: د. نوري محمد سامي: "التحكيم التجاري الدولي" (ص114)

د ـ مدى التزام المحكم بالمضي في التحكيم:

من المعروف المتفق عليه أن موافقة الخصمين على اللجوء إلى محكم لا يترتب عليه أي التـزام على المحكم إلاّ إذا وافق عليه، لأن قرار القبول بيده لا يجبره أحد ولا يلزمه إلاّ إذا التـزم هو، على عكس القاضي الذي لا يستطيع رفض القيام بمهمته مادام ذلك ضمن اختصاص محكمته وضمن صلاحيته، لأنه معين من طرف وليّ الأمر لهذا الغرض، فإذا قبل المحكم ذلك فحينئذ وجب عليه النظر في النـزاع وإصدار القرار النهائي بشأن الموضوع خلال الفترة التي حددها الطرفان، أو القانون وفق الصيغة التي يتطلبها الواجب تطبيقه، وتوقيع قراره، وبيان أسباب حكمه إذا كان الاتفاق، أو القانون يشترط ذلك[99].

وفي الفقه الإسلامي ترد الآراء السابقة حول مدى عدم لزوم التحكيم في هذه المسألة أيضاً، والذي يظهر لنا رجحانه هو أن الحكمين إذا اتفقا على محكم فلا ينفرد أحدهما بعزله، بل لا بدّ من اتفاقهما على ذلك، وأن اتفاقهما إنما يؤثر في عزله قبل إصدار الحكم فقط[100] وهذا ما عليه القوانين حيث لا تجيز لأحد الخصمين عزل الحكم إلاّ بتوافقهما جميعا[101] وذلك للأدلة الدالة على وجوب الالتـزام بالعقود والعهود من حيث المبدأ، ولأن ذلك قد ثبت بتراضي طرفين فينبغي أن لا ينفرد أحدهما بعزل الحكم وإلاّ أدى ذلك إلى هدر إرادة الآخر.

وأما الحكم نفسه فهل له حق الرجوع عن قبول التحكيم؟ للإجابة عن ذلك: أن الآراء الفقهية السابقة تنطبق عليه، وأن الذي يظهر لنا رجحانه هو أن الحكم ملزم بما وافق عليه، فلا يجوز له ردّ التحكيم بعد موافقته إلاّ إذا وافق على ذلك الخصمان.

---

(99) د. فوزي محمد سامي: المرجع السابق (ص 235، 239)

(100) المغني لابن قدامه مع الشرح الكبير (484/11)، والمصادر السابقة في الفقرة السابقة

(101) وهذا ما نصّت عليه المادة (503) من قانون المرافعات المصري، والمادة (845) من قانون الأصول اللبناني، والمادة (515) من قانون الأصول السوري، وغيرها، ويراجع د. فوزي: المرجع السابق، ود. قحطان الدوري: المرجع السابق (ص145)

وإذا تمّ التعاقد على التحكيم ولم يذكر فيه المحكم فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن المرجع في ذلك هو القضاء[102].

8 ـ التحكيم والقضاء:

سبق أن ذكرنا أربعة آراء للفقهاء حول لزوم عقد التحكيم، فعلى ضوء ذلك فمن أجاز للخصمين الرجوع وجعل التحكيم غير ملزم جاز له اللجوء إلى القضاء، لأنه غير ملزم بالمضي في التحكيم، ومن جعل التحكيم ملزماً لم يجز لهما الرجوع، وبالتالي اللجوء إلى القضاء على ضوء التفصيل السابق،ونحن رجحنا القول بلزوم عقد التحكيم إذا توافرت أركانه وشروطه، فعلى ضوء ذلك فلا يقبل لجوؤهما إلى المحكمة وهذا ما عليه معظم القوانين العربية، فقد نصّت الفقرة الخامسة من المادة (203) من القانون المدني الإماراتي على أنه: (إذا اتفق الخصوم على التحكيم في نزاع ما فلا يجوز رفع الدعوى به أمام القضاء، ومع ذلك إذا لجأ أحد الطرفين إلى رفع الدعوى دون اعتداد بشرط التحكيم ولم يعترض الطرف الآخر في الجلسة الأولى جاز نظر الدعوى واعتبر شرط التحكيم لاغياً)، وجاء في المادة (236) من قانون المرافعات المدنية التجارية البحرينية قريب مما سبق، ونصّت المادة (السابعة) من نظام التحكيم السعودي على عدم جواز نظر القضاء في الموضوع بعد اتفاقهم إلاّ وفقاً لاحكام هذا النظام، ومع موافقة القانون العراقي على هذا المبدأ لكنه أجاز نظر الدعوى عند أحد الطرفين إلى رفع الدعوى دون اعتراض الآخر في الجلسة الأولى حيث اعتبر ذلك إلغاءً لشرط التحكيم، أما إذا اعترض الخصم فتقرر المحكمة اعتبار الدعوى مستأخرة حتى يصدر قرار التحكيم (م 253 من قانون المرافعات المدنية العراقي، فقرة 2، 3).

والتحقيق أن التحكيم لا يلغي دور القضاء، ولا يمس اختصاص المحكمة المختصة أصلاً بنظر النـزاع، وإنما يمنعها فقط من النظر في الدعوى ما دام شرط التحكيم

(102) يراجع: تبين الحقائق (4/194)، وروضة الطالبين (11/121)، ويراجع: أ.د. محمد رأفت عثمان: القضاء في الفقه الإسلامي(ص

قائماً، ولذلك إذا لم يتمّ التحكيم لأي سبب مقبول، أو رفض تنفيذ القرار الخاص بالتحكيم فإن المحكمة المختصة ستنظر في دعوى النـزاع [103].

أ ـ دور القضاء بعد صدور حكم التحكيم:

بعد صدور الحكم من المحكم يكون الحكم لازماً واجب التنفيذ، ولا يجوز للقاضي نقضه إلاّ للأسباب التي ينقض بها حكم القاضي مثل أن يكون الجور واضحاً، وهذا رأي جمهور الفقهاء (المالكية، والشافعية، والحنابلة، والإمامية، والإمام يحيى من الزيدية، وابن أبي ليلى) [104].

وذهب الحنفية، والزيدية على المذهب [105] إلى أن القاضي له الحق في نقضه إذا خالف مذهب القاضي، قال الكاساني في بيان أوجه الفرق بين حكم القاضي وحكم الحكم: (ومنها أنه إذا حكم في فصل مجتهد فيه، ثم رفع حكمه إلى القاضي، ورأيه يخالف رأي الحاكم المحكم له أن يفسخ حكمه) [106].

والراجح هو قول جمهور الفقهاء، لأنه لو كان للقاضي فسخه دون سبب مؤثر مقبول لما كان للتحكيم فائدة، بل يكون عبثاً وعبئاً وتضييعاً للوقت، ومن جانب آخر فإن رضا الطرفين يترتب عليه الالتـزام باحترام كل واحد منهما إرادته، وما القضاء إلاّ لتنفيذ التـزامات الناس، كما هو الحال في العقود، حيث حينما تعرض على القضاء يلزم الطرفين بآثار عقودهما وهكذا ينبغي بالنسبة للتحكيم، ومن جانب آخر فالحكم برضا من له الولاية ـ فإن الخصمين قد جعلا الحكم حاكماً بإرادتهما وولايتهما على نفسيهما، فيكون حكمه كحكم القاضي الذي أعطاه

(103) د. أحمد أبو الوفا: المرجع السابق (ص125)

(104) تبين الحقايق (194/4)، وإرشاد السالك (ص182)، ونهاية المحتاج (231/8)، وروضة الطالبين (123/11)، والمغني مع الشرح الكبير (484/11)، مفتاح الكرامة (3/10)، والبحر الزخار (114/6)

(105) حاشية ابن عابدين (431/5)، والبحر الزخار (114/6)، ويراجع د. قحطان الدوري: المرجع السابق (ص630)

(106) بدائع الصنايع – ط. زكريا يوسف بالقاهرة (4081/9)

الولاية من له حق الولاية على المسلمين، ولا يوجد فرق جوهري إلاّ في أن الحكم خاص بالطرفين، والحاكم عام.

ب ـ تنفيذ حكم المحكم:

وأما تنفيذ حكم المحكم إذا لم ينفذه المحكوم طوعاً فيكون عن طريق القاضي، إذ لا سلطة تنفيذية لديه إلاّ عن طريق القضاء، والولاية العامة.

والقوانين الوضعية اتفقت مع رأي جمهور الفقهاء في أن حكم المحكم لا ينقض إلاّ من حيث ينقض حكم القاضي [107].

وأما التنفيذ فيتم عن طريق المحكمة بعد تصديقها، حيث نصَّت المادة (215) من قانون الإجراءات المدنية الإماراتي رقم (11) لعام 1992 على أنه:

(1: لا ينفذ حكم المحكمين إلاّ إذا صادقت عليه المحكمة التي أودع الحكم قلم كتابها، وذلك بعد الاطلاع على الحكم ووثيقة التحكيم، والتثبت من أنه لا يوجد مانع من تنفيذه، وتختص هذه المحكمة بتصحيح الأخطاء المادية في حكم المحكمين بناء على طلب ذوي الشأن بالطرق المقررة لتصحيح الأحكام، 2: ويختص قاضي التنفيذ بكل ما يتعلق بتنفيذ حكم المحكمين).

ولا تختلف القوانين الأخرى عن مضمون هذا النّص مثل المادة (203)، والمادة (204) من قانون المرافعات المدنية والتجارية القطري رقم (13) لسنة 1990 الباب الثالث عشر، والمادة (508) من قانون المرافعات المصري، والمادة (271) من قانون المرافعات العراقي، وغيرها.

وقد يكون حكم المحكمين واجب التنفيذ عندما يصبح نهائياً، وذلك بأمر من الجهة المختصة أصلاً بنظر النزاع، ويصدر هذا الأمر بناءً على طلب أحد ذوي

---

(107) انظر المادة (503) من قانون المرافعات المصري، والمادة (1/261) من قانون المرافعات العراقي، والمادة (36) من لائحة إجراءات التحكيم التي أقرت من قبل لجنة التعاون التجاري لدول مجلس التعاون الخليجي بالرياض في نوفمبر 994، والتعديلات المعتمدة في 1999/10/5 بمدينة العين بالإمارات.

الشأن مع التثبت من عدم وجود ما يمنع تنفيذه شرعاً، وهذا هو نص المادة (21) من نظام التحكيم السعودي، وغيره.

ولا تختلف القوانين الغربية كثيراً عما سبق، فقد جعل القانون الفرنسي في مادته (1477) رئيس المحكمة الابتدائية هو الذي يصدر الأمر بتنفيذ قرار التحكيم بناءً على طلب أحد الأطراف وبعد إيداع قرار التحكيم ونسخة من الاتفاق الخاص بالتحكيم قلم المحكمة المختصة بالنـزاع والإيداع يكون من قبل المحكم أو أحد الأطراف، يتمّ إضفاء الصفة التنفيذية بالتأشير على قرار الحكم من قبل رئيس المحكمة وفي حالة رفض التنفيذ يجب أن يكون الرفض مسبباً المادة (1478) [108].

وقد فصل قانون التحكيم التجاري الدولي البحريني رقم (9) لسنة 1994 كيفية تصحيح قرار التحكيم وتفسيره، في المادة (33)، والطعن في قرار التحكيم في المادة (34)، والاعتراف والتنفيذ في المادة (35)، وأسباب رفض الاعتراف، أو التنفيذ في المادة (36).

ج ـ طلب بطلان حكم المحكم:

يجوز للخصمين طلب بطلان حكم المحكمين عندما تنظر المحكمة في المصادقة عليه في الحالات التالية كما في المادة (273) من قانون المرافعات العراقي، والمادة (216) من قانون الإجراءات الإماراتي: (1ـ إذا صدر حكم المحكم بغير بينة تحريرية، أو بناءً على اتفاق باطل، أو إذا كان القرار قد خرج عن حدود الاتفاق، 2ـ إذا خالف القرار قاعدة من قواعد النظام العام، أو الآداب، أو قاعدة من قواعد التحكيم المبينة في هذا القانون، 3ـ إذا تحقق سبب من الأسباب التي يجوز من أجلها إعادة المحاكمة، 4ـ إذا وقع خطأ جوهري في القرار، أو الإجراءات التي تؤثر في صحة القرار).

(108) د. فوزي محمد سامي: المرجع السابق (371–372)

وهذا ما نصَّت عليه المادة (207) من قانون المرافعات المدنية والتجارية القطري، كما نصَّت المادة (205) منه على أنه (يجوز لها في حالة الحكم بطلان حكم التحكيم كله، أو بعضه أن تعيد القضية إلى المحكمين لإصلاح ما شاب حكمهم تفضل في النـزاع بنفسها إذا وجدت أنه صالح للفصل فيه).

ونصَّت المادة (205) منه على أن (أحكام المحكمين يجوز استئنافها طبقاً للقواعد المقررة لاستئناف الأحكام الصادرة من المحكمة المختصة أصلاً بنظر النـزاع، وذلك خلال خمسة عشر يوماً من إيداع أصل الحكم قلم كتاب المحكمة، ويرفع الاستئناف أمام محكمة الاستئناف المختصة، ومع ذلك لا يكون الحكم قابلاً للاستئناف إذا كان المحكمون مفوضين بالصلح، أو كانوا محكمين في الاستئناف، أو كان الخصوم قد نزلوا صراحة عن حق الاستئناف).

وهذا ما نصَّت عليه المادة (214)، والمادة (215)، من قانون الإجراءات المدنية الإماراتي، والمادة (18)، (19) من نظام التحكيم السعودي، والمادة (240) من قانون المرافعات المدنية والتجارية البحريني، بل إن قانون التحكيم التجاري الدولي البحريني رقم (9) لسنة 1994 قد فصَّل كيفية الطعن في قرار التحكيم في المادة (34)، والمادة (35)، والمادة (36) لا يسع المجال لذكرها.

د ـ قصر حكم الحكم على المتحاكمين:

وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء[109]، وبه أخذت معظم القوانين.

9 ـ الخلاصة مع ذكر المبادئ العامة:

اتضح من خلال هذا البحث أن التحكيم مشروع تدل عليه الأدلة من الكتاب والسنة، وأنه يختلف عن الإفتاء، والقضاء والصلح والتوفيق، وأنه عقد مستقل له خصوصيته وشروطه وضوابطه ومبادوءه، وأن التحكيم في الفقه الإسلامي تسع

(109) البحر الرائق (26/7)، ونهاية المحتاج (231/8)، والإنصاف (198/11)

دائرته كل المجالات المالية والاجتماعية والسياسية والعسكرية والحربية وحتى بعض الأحكام المتعلّقة بالعبادات ونحوها ما عدا الحدود واللعان والعقوبات.

وهنا نذكر مجموعة من المبادئ العامة للتحكيم توصل إليها البحث منها:

أولاً - أنّ التحكيم يدخل ضمن ما يسميه الفقهاء بالعادات (أي غير العبادات) ومن هنا فالأصل فيه الإباحة، كما أنه عقد، أو شرط وأن جمهور الفقهاء على أن الأصل في الشروط والعقود الإباحة إلاّ ما دلّ دليل خاص على حظره [(110)]، وأن ما ورد فيه من النصوص القطعية لا يجوز تجاوزها، وما سوى ذلك فهو محل اجتهاد، كما أن ما ذكره الفقهاء من بعض الشروط والتفاصيل الخاصة بالتحكيم اجتهادات فقهية محترمة لا ينكر تأثرها بالأعراف السائدة والظروف المحيطة بها، يمكن أن يستفاد منها، من خلال الانتقاء منها، وإعادة النظر فيها نظراً لتغير الظروف والأعراف والأحوال، وأما النوازل الجديدة في التحكيم التي لم يتطرق إليها فقهاؤنا العظام فهي خاضعة للاجتهاد الإنشائي الذي يعتمد على النصوص الشرعية والأدلة المعتبرة.

ومن هذا المنطلق نقول: إن التحكيم له مبادئ وشروط أساسية ذكرتها النصوص الشرعية، وفيما عدا ذلك فإن جميع التفاصيل والشروط والقيود التي ذكرتها القوانين والاتفاقات الدولية والإقليمية تخضع لمبدأ واحد من مبادئ الشريعة الغراء وهو: أن لا تخالف نصّاً صريحاً من نصوص الكتاب والسنة.

وهذا المبدأ عبر عنه جمهور الفقهاء بقولهم: الأصل في العقود والشروط والقيود الإباحة إلاّ ما دل دليل صريح على حرمته وحظره، فكل صلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً أحلّ حراماً، أو حرّم حلالاً، وهكذا الأمر بالنسبة للشروط، فكل شرط

(110) أثبتنا في رسالتنا الدكتوراه: مبدأ الرضا في العقود – ط. دار البشائر الإسلامية ببيروت (1148/2): أن جماهير الفقهاء ما عدا الظاهرية يقولون بهذا الأصل.

جائز إلاّ شرطاً خالف نصّاً صريحاً من نصوص الكتاب والسنة، أو الإجماع [111].

وبهذا المبدأ يسع التحكيم كل ما هو جديد نافع مادام لا يتعارض مع نصوص الشرع، ومن المعلوم أن من حكمة الله تعالى أن جعل النصوص في مثل هذه القضايا قليلة حتى يترك المجال للاجتهادات والتطوير مع تغير الزمان والمكان.

فأساس العقود هو التراضي وموجبها ما أوجبه العاقدان على أنفسهما حيث يجب حينئذ الوفاء به لقوله تعالى: ﴿ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾ [112] والآيات والأحاديث الكثيرة التي أوجبت الوفاء بالعقود والعهود والشروط.

ثانياً - بما أن التحكيم اتفاق بين الطرفين فلا بدّ من اتفاق الخصمين على التحكيم سواء كان في نفس العقد (أي عقد كان) أو بعد نشوب النـزاع، فهذا هو الركن الأساس له. ولا يشترط ذكر المحكم وفي هذه الحالة يلجأ في تحديد المحكم وفق الحاجة إما إلى القضاء، أو إلى اتفاقهما على محكم.

ثالثاً - يجوز للطرفين تقييد التحكيم، واشتراط الشروط المناسبة مادام ذلك لا يتعارض مع نصّ من الكتاب والسنة أو الإجماع، كما يجوز تعليقه، أو إضافته إلى وقت مستقبلي عند جماعة من الفقهاء.

رابعاً - التحكيم ملزم للطرفين على الرأي الذي رجحته فلا يجوز فسخه من طرف

---

(111) وقد روي في هذا المعنى عدة أحاديث منها حديث: (المسلمون عند شروطهم) قال الألباني في الإرواء (142/5) الحديث 1303 صحيح وقد روي من حديث أبي هريرة، وعائشة، وأنس بن مالك، وعمرو بن عوف، ورافع بن خديج، وعبدالله بن عمر. ومنها حديث (الصلح جائز بين المسلمين) أخرجه أبو داود الحديث 3594 وابن الجارود (637،638)، وابن حبان (1199) والدارقطني (300)، والحاكم (49/2)، والبيهقي (79/6).
ومنها حديث (الصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً حرّم حلالاً، أو أحلّ حراماً، والمسلمون عند شروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً، أو أحلّ حرماً) رواه الترمذي وقال حسن صحيح (253/1)، وابن ماجة الحديث (2353) دون المسلمون على شروطهم)، والدارقطني والبيهقي وابن عدي في الكامل، النصف الثاني منه، ويراجع فتح الباري (371/4)

(112) سورة المائدة / الآية (1)

واحد، أما إذا اتفقا على الفسخ قبل صدور الحكم فهذا من حقهما كما هو الحال في العقود الملزمة.

خامساً ـ وجوب توافر شروط القضاء في المحكم عند جمهور الفقهاء وقد نصّ قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي 9/8/95 على أنه يشترط في الحكم بحسب الأصل توافر شروط القضاء، وتوافر الأهلية في القانون، ولا شك أن شروط الفقه أحوط لأهمية التحكيم الذي هو في جملته بمثابة القضاء، وأن لا يكون ممنوعاً من التحكيم بأمر من وليّ الأمر كتعيين رجال القضاء بدون موافقة مجلس القضاء، وهذا التقييد مقبول في الفقه الإسلامي، لأن وليّ الأمر يملك ذلك.

سادساً ـ محل التحكيم لا بدّ أن يكون مما تجوز المصالحة عليه بأن لا يكون من الحدود كما في الفقه الإسلامي، أو من الحقوق العامة كما في القانون، وقد نصّ قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي (قرار رقم 9/8/95) على أنه: (لا يجوز التحكيم في كلّ ما هو حق الله تعالى كالحدود، ولا فيما استلزم الحكم فيه إثبات حكم أو نفيه بالنسبة لغير المتحاكمين ممن له ولاية عليه كاللعان...).

سابعاً ـ جواز أن يكون المحكم واحداً أو أكثر، وقد اشترط القانون أن يكون العدد وتراً في حالة التعدد مثل الثلاثة، أو الخمسة وفي هذه الحالة يكون الحكم بالغالبية، ولم يشترط الفقه الإسلامي ذلك ولكنه لا يمنع من هذا الاتفاق الذي يصدر من المتخاصمين، أو من الدولة، بل يجب احترامه[113].

ثامناً ـ حكم المحكم، أو المحكمين بعد صدوره حجة ملزمة للطرفين، ولكن إذا لم ينفذا فإنه لا بدّ من عرضه على القضاء لإعطائه القوة، وقد نصّ قرار المجمع الفقهي الإسلامي الدولي (رقم القرار 9/8/95) على أن الأصل أن يتم تنفيذ حكم المحكم طواعية، فإن أبى أحد المحتكمين عرض الأمر على القضاء لتنفيذه.

تاسعاً ـ ليس للقضاء نقض حكم المحكم إلاّ إذا كان ظلماً مبيناً، أو مخالفاً لحكم

---

(113) يراجع: د. عبد الله محمد عبد الله: مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون – منشور في مجلة المجمع العدد التاسع، الجزء الرابع (ص139)

الشرع وهذا ما نصَّ عليه قرار المجمع (9/8/95).

عاشراً ـ الأصل عدم جواز احتكام المسلم إلى غير المسلمين قضاءً ولا حكماً إلاّ إذا لم يمكنه الوصول إلى حقه إلاّ بذلك فحينئذٍ يجوز من باب الضرورة، أو الحاجة التي تنـزل منـزلة الضرورة، وبالأخص للمسلمين الذين يعيشون في البلاد غير الإسلامية ولا توجد فيها محاكم إسلامية تخصهم.

ومما لا شك فيه أن التحكيم مطلقاً معتبر أيضاً في البلاد غير الإسلامية، لذلك على المسلم أن يلجأ إلى المحكم المسلم أو مراكز التحكيم الملتزمة بالإسلام، إن أمكنه ذلك، ولكن إذا احتاج إلى تنفيذ حكم المحكم في البلاد غير الإسلامية فيجوز له الاحتكام إلى محاكمها للتنفيذ.

وقد أجاز قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي (رقم القرار 9/8/95) احتكام الدول والمؤسسات الإسلامية إلى محاكم دولية غير إسلامية حيث نصَّ على أنه: (إذا لم تكن هناك محاكم دولية إسلامية يجوز احتكام الدول أو المؤسسات الإسلامية إلى محاكم دولية غير إسلامية توصلاً لما هو جائز شرعاً).

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

القسم الثاني
التحكيم في البنوك الإسلامية
(العقبات والاقتراحات)

أولاً - بعض مشاكل التحكيم في البنوك الإسلامية:

تنصُّ معظم عقود البنوك الإسلامية للمرابحات والاستصناع وغيرهما على التحكيم عند التنازع، وذلك لسهولة إجراءات التحكيم، ولكن بعض البنوك الإسلامية في بعض الدول بدأت تتراجع عن هذا الشرط، وتنصّ في عقودها على اللجوء إلى المحاكم بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية ونصوص العقد.

1ـ فمثلاً تعتبر الرسوم القضائية في دولة قطر قليلة حيث لا يتجاوز ثلاثة آلاف ريال قطري مهما كانت قيمة العقد، في حين أن مصاريف التحكيم وأتعاب المحكمين أكثر بهذا بكثير، بل قد تكون باهضة الثمن إذا كانت قيمة العقد كبيرة، ولذلك يلجأ إلى القضاء بدل التحكيم.

2ـ ومن جانب آخر فإن قضايا عدم سداد ديون البنوك أو التأخير فيه أصبحت كثيرة، فبعض البنوك لها أكثر من خمسين قضية فكيف سيكون الوضع لو كانت هذه القضايا محالة على التحكيم.

3ـ ومن جانب آخر فإن اللجوء إلى التحكيم قد يكون المبرر فيه هو سرعة البت في الموضوع وقد وجد أن بعض الدول مثل دولة قطر لا تتأخر فيها القضايا كثيراً، وأن محاكمها تأخذ بنظر الاعتبار ظروف البنوك الإسلامية التي لا تأخذ فوائد التأخير

فتقدمها على القضايا المالية التي تؤخذ على تأخيرها الفوائد الربوية، ومن هنا فلا تتأخر قضايا البنوك الإسلامية في المحاكم القطرية كثيراً، ربما يتقارب الزمن المطلوب للبت في القضية في المحاكم من زمن إصدار الحكم من المحكمين.

4ـ وأيضاً فإن هناك مشاكل شكلية تعيق عملية التحكيم مثل وجود سهو في العنوان البريدي لمكان التحكيم أو خطأ فيه، أو في عناوين الأطراف حيث يجعل ذلك سبباً لعدم انعقاد التحكيم.

5ـ وهناك مشكلة المحكمين أنفسهم حيث أن عدداً ليس بالقليل منهم لا يستوعبون فنيات وشكليات التحكيم ومتطلباته القانونية، وحينئذ يترتب على ذلك بالضرورة بطلان حكم التحكيم وضياع حقوق وأموال ووقت أطراف النـزاع.

6ـ وهناك معضلة أخرى لا تقل عن سابقتها وهي أن أحد أطراف النـزاع قد يعاند في تعيين المحكم وحينئذ يتعين على الطرف الآخر، أو بقية الأطراف اللجوء إلى المحكمة المختصة بنظر النـزاع لتعيين محكم الطرف الممتنع مما يترتب عليه إطالة أمد النـزاع، وفقدان أهم ميزة للتحكيم.

ومن جانب آخر فإن اختيار المحكم المرجح قد يستغرق وقتاً طويلاً، ووقتاً أكثر في الاتفاق على بنود وثيقة التحكيم وهكذا نجد أشهر أو سنوات تمر دون إصدار حكم من هيئة التحكيم، فهناك قضية كان فيها شرط التحكيم ظلت متداولة بالمحاكم لمدة خمس سنوات حتى صدر فيها حكم بتعيين الحكم المرجح.

7ـ وهناك مشكلة أخرى تمس قضية الطعن بالتزوير حيث يوقف عمل هيئة التحكيم حتى تفصل المحاكم المختصة في دعوى التزوير الأصلية المقامة من أحد الأطراف.

ولهذه الأسباب بدأت بعض البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية تلجأ إلى المحاكم بدلاً من التحكيم ولا سيما في البلاد التي لا تـزال إجراءات القضاء غير معقدة.

ثانياً - بعض التحسينات في العقود لعلاج بعض هذه المشاكل مع مثال:

ونظراً للمشاكل السابقة فقد حاولت مع محامي البنك أن تتجاوز بعضها من خلال ذكر التفصيلات الكافية في البند الخاص بالتحكيم، ومن خلال أن يكون اختيار محكم يتم ترشيحه من قبل هيئة الرقابة الشرعية، ومحكم يتم ترشيحه من قبل غرفة تجارة وصناعة قطر، ومحكم يتم ترشيحه من قبل المحكمين الأوليين.

وبهذا الشرط اختصرنا الزمن، وتجاوزنا معاندة أحد أطراف النزاع، أو مماطلته في الاختيار. كما أننا أدخلنا التفصيلات القانونية الكافية في نفس البند الخاص بالتحكيم حتى لا يتجاوزها المحكمون، ولأهمية ذلك أذكر البند الخاص بقضية كنتُ أحد أعضاء هيئة التحكيم فيها وهو:

البند الثامن: أي خلاف أو نزاع ينشأ بين طرفي / أطراف هذا العقد خاص بتفسير أو تنفيذ أي بند من بنوده يعرض على هيئة تحكيم ثلاثية يتم اختيارها كالتالي:

1 ـ محكم يتم ترشيحه من قبل هيئة الرقابة الشرعية للطرف الأول.

2 ـ محكم يتم ترشيحه من قبل غرفة تجارة وصناعة قطر.

3 ـ محكم مرجح يتم ترشيحه من قبل المحكمين الأوليين، فإذا لم يتفقا على ذلك تفوض هيئة الرقابة الشرعية للطرف الأول في ترشيحه.

وتبدأ إجراءات التحكيم بموجب كتاب مسجل يرسل من طالب التحكيم للطرف الثاني للنزاع يعلنه بموجبه بأسباب النزاع والطلبات المراد الحكم بها ورغبته في إحالة الموضوع للتحكيم وذلك في خلال أسبوعين من تاريخ إرسال الكتاب المسجل، فإذا انقضت تلك المدة دون أن يتسلم طالب التحكيم ردّ من الطرف الثاني للنزاع أو دون أن يتم الاتفاق بين طرفي النزاع على إحالته للتحكيم، فإنه يحق لطالب التحكيم السير فوراً في إجراءات التحكيم وذلك بإرسال كتابين مسجلين الأول لهيئة الرقابة الشرعية للطرف الأول، والثاني لغرفة تجارة وصناعة قطر (ونسخة منهما للطرف الثاني للنزاع) وذلك على العنوان التالي: ص.ب: 644 الدوحة ـ قطر لهيئة الرقابة الشرعية للطرف الأول، ص.ب: 402 لغرفة تجارة وصناعة قطر، يعلنهما بموجبهما بنشوء نزاع بينه وبين أحد / باقي أطراف

هذا العقد (مع ذكر ملخص النـزاع والطلبات المراد الحكم بها) وعدم توصلهما إلى اتفاق بشأنه، وطالباً ترشيح محكم من كل منهما لنظر ذلك النـزاع، وبمجرد ورود اسمي العضوين المرشحين، يجب على الطرف طالب التحكيم إرسال كتاب مسجل إلى الطرف الثاني للنـزاع يعلنه فيه بضرورة تواجده بمقر الطرف الأول وفي مواعيد عمله الرسمية (من الساعة السابعة والنصف وحتى الساعة الحادية عشر والنصف صباحاً) للتوقيع على وثيقة التحكيم، مع إحضاره باسمي المحكمين اللذين تم ترشيحهما من قبل هيئة الرقابة الشرعية للطرف الأول وغرفة تجارة وصناعة قطر، وذلك في خلال عشرة أيام من تأريخ إرسال الكتاب المسجل.

إذا تواجد الطرف الثاني للنـزاع بمقر الطرف الأول خلال المهلة المحددة، يتم التوقيع على وثيقة التحكيم والتي يجب فيها تسمية المحكم المرجح مع تحديد أول جلسة لنظر النـزاع وآخر ميعاد لتقديم المستندات ومذكرات الدفاع، فإذا تخلف الطرف الثاني للنـزاع عن الحضور فإنه يتم إبلاغه بواسطة هيئة التحكيم بموجب كتاب مسجل بميعاد أو جلسة أسبوعين فإذا لم يحضر ـ رغماً عن ذلك ـ تؤجل الجلسة الأولى إلى جلسة أخرى تعقد في خلال مدة أقصاها أسبوعين يعلن بها الخصم الغائب، فإذا لم يحضر الأخير الجلسة المؤجلة أو لم يودع مستنداته أو مذكرة بدفاعه، ينظر النـزاع في غيبته ويصدر الحكم بناء على المستندات المقدمة في النـزاع وفي نطاق ما ورد بوثيقة التحكيم، ويسري نفس الحكم في حالة حضور الطرف الثاني للنـزاع لإحدى جلسات التحكيم وغيابه عن باقي الجلسات حتى ولو لم يودع مستنداته أو مذكرة بدفاعه.

في حالة استقالة أي محكم (بما في ذلك رئيس الهيئة) أو وفاته (لا قدر الله ذلك) أو امتناعه أو عجزه عن العمل أو اعتزاله أو عزل منه أو قام مانع من مباشرته له يعين محكم بدله بنفس الطريقة التي عين بها المحكم الأصلي، ويكون للخلف جميع سلطات المحكم الأصلي ويقوم بجميع واجباته.

ويتم الفصل في النـزاع على أساس ما ورد ببنود هذا العقد في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية ونصوص القوانين القطرية والأعراف والقواعد الخاصة والعامة التي لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وتحدد الهيئة الإجراءات الخاصة بها مستهدية في هذا العقد بإجراءات التحكيم الوارد في قانون المرافعات القطري رقم (13) لسنة 1990 (المواد من 190 حتى 210).

ويكون لهيئة التحكيم الحق في الفصل في جميع طلبات طرفي النـزاع المرتبطة بالنـزاع الأصلي، وفي جميع المسائل الأولية التي يتوقف عليها الفصل في النـزاع الأصلي بما في ذلك الفصل في جميع المسائل المتعلقة باختصاصها عدا المسائل التي تخرج أصلاً عن ولايتها، وعلى سبيل المثال يكون لهيئة التحكيم من تلقاء نفسها أو بناء على طلب أحد طرفي النـزاع اتخاذ ما يلي من إجراءات الإثبات: ندب الخبراء، سماع الشهود، توجيه اليمين المتممه، توجيه اليمين الحاسمة.

ويجب أن يصدر حكم هيئة التحكيم في خلال ثلاثة أشهر على الأكثر من تأريخ توقيع المحكمين على وثيقة التحكيم، مالم يرتض طرفي النـزاع كتابة بامتداده. ويكون حكم هيئة التحكيم سواء صدر بالإجماع أم بالأغلبية باتاً ونهائياً وغير قابل للطعن فيه بأي طريق من طرق الطعن.

إذا ثارت أي منازعة بين طرفي النـزاع بشأن تفسير حكم هيئة التحكيم فإنه لا يجوز لأيهما أن يطلب كتابة من هيئة التحكيم في خلال مدة أقصاها خمسة عشر يوماً من تأريخ صدور الحكم، إصدار تفسير له، وعلى الهيئة إصدار التفسير المطلوب في غضون خمسة عشر يوماً من تأريخ تسلمها لطلب التفسير، ويعتبر الحكم الصادر بالتفسير متمماً من كل الوجوه للحكم الذي يفسره ويسري عليه ما يسري على الحكم الأصلي من كونه باتاً ونهائياً، ولا يترتب علة تقديم طلب التفسير وقف تنفيذ الحكم الأصلي.

هذا ويلتزم من يحكم ضده من طرفي النـزاع بجميع مصروفات التحكيم وأتعاب المحكمين أو بنسبة ما يحكم به عليه، وعلى أن تسدد أتعاب المحكمين مقدماً وبالتساوي بين طرفي النـزاع عند التوقيع على وثيقة التحكيم، أو تسدد كاملة من طالب التحكيم في حالة غياب الطرف الثاني للنـزاع.

التّحكيم الشّرعي في بلاد الغرب

الشيخ فيصل مولوي

نائب رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

بناءً على طلب المجلس الأوروبي للإفتاء أتقدّم بهذه الدّراسة عن التّحكيم الشّرعي في بلاد الغرب مرفقة بمشروع لائحة تنظيميّة. فأقول:

الفصل الأوّل: التّطوّر التّاريخي للتّحكيم وأسباب نجاحه

أولاً: في المجتمع البدائي الأوّل كان نظام العلاقات الاجتماعيّة يعطي الفرد أو القبيلة تحصيل حقّه بنفسه في وجه أعدائه. ثمّ ظهر التّحكيم الذي يتنازل بموجبه المتنازعون عن تحصيل حقوقهم بأيديهم، ويعهدوا إلى شخص ثالث بإيجاد حلّ للخلاف. هذا الشّخص إمّا أن يختاره الطّرفان، أو يكون من أصحاب النّفوذ في المجتمع. إذاً ظهر التّحكيم في هذه المرحلة لأنّه لم تكن هناك سلطة عامّة تقيم العدل، ولتجنّب ممارسة العدالة الفرديّة، ولحلّ المنازعات بالطّرق السّلميّة، وحتّى عندما ظهرت السّلطة العامّة لم يكن من مهمّاتها في مراحلها الأولى عبء تحقيق العدالة في المجتمع، فبقي التّحكيم هو الوسيلة الوحيدة إلى ذلك.

ثانياً: في المرحلة الثّانية وبعد تطوّر المجتمعات البدائيّة، أصبحت السّلطات العامّة مسؤولة عن تحقيق العدالة في المجتمع، ومع ذلك فقد بقي التّحكيم قائماً، وسلّمت به السّلطة، وحرص المجتمع على إبقائه، لكنّه أصبح عدالة ثانية إلى جانب العدالة الرّسميّة ويعمل تحت رقابتها وإشرافها واستمرّ الأمر على هذا المنوال حتّى القرن العشرين، وكانت وظيفة التّحكيم التّوفيق بين المتنازعين، فهو مصالحة وليس حسماً للمنازعات كما في القضاء الرّسمي. ويلجأ إليه الطّرفان عادةً بعد نشوء النّزاع بينهما، وكان المحكّمون يختارون غالباً من الأقارب أو الأصدقاء أو

الوجهاء الحكماء الذين يعرفون كيف تتمّ التّسوية صلحاً. وكان الحَكَم مصلحاً أكثر منه قاضياً، تستوي في هذا الأمر البلاد الإسلاميّة التي كانت تطبّق مجلّة الأحكام العدلية، أو البلاد الأوروبيّة التي تطبّق القوانين ذات الأصول الرّومانيّة أو القوانين الإنكليزيّة.

ثالثاً: في القرن العشرين، وخاصّة في النّصف الثّاني منه، ظهر نوع جديد من التّحكيم، وصار له أثر كبير في الأعمال التّجاريّة الدّاخليّة والدّوليّة، وهو يتمتّع بصفتين أساسيّتين تميّزانه عن التّحكيم السّابق: الأولى: انه تحكيم يتّفق عليه الطّرفان سلفاً قبل نشوء أي نزاع بينهما عن طريق شرط تحكيمي ضمن شروط العقد. بينما كان التّحكيم سابقاً يتمّ بعد قيام النّزاع بين الطّرفين. والثّانية: ظهور تنظيمات مهنيّة أو هيئات دائمة للتّحكيم تقدّم خدماتها لرجال الأعمال، وترعى هذا النّوع الجديد من التّحكيم.

وصل التّحكيم في تطوّره إلى هذه المرحلة بسبب ازدهار التّجارة الدّوليّة، حيث أصبح التّحكيم وسيلة وحيدة مقبولة لتسوية الخلافات النّاشئة عنها، لأنّ المتعاملين في التّجارة الدّوليّة هم من جنسيّات مختلفة، ولا يقبل أحدهم بالخضوع للاختصاص القضائي والتّشريعي للآخر، فهو يجهل قانون الدّولة الثانية، وقد يكون غير مطمئنّ إلى القضاء فيها، فليس أمام الطّرفين إلاّ التّحكيم وسيلة لفضّ المنازعات بينهما دون خضوع أحدهما لقانون الآخر.

رابعاً: بينما كان التحكيم في الماضي يقوم على المصالحة، وحين يضطرّ المحكَّم إلى إصدار قراره بغير المصالحة، كان تنفيذ هذا القرار يعتمد على النفوذ المعنوي للمحكَّم. أصبحت المحاكم النظامية اليوم تنفّذ القرارات التحكيمية إذا لم يكن هناك مانع قانوني من تنفيذها. ولذلك فقد انتشر التحكيم كثيراً خاصّة في المعاملات التجارية المحلّية والدولية، لأنّه يضمن للطرفين حلّ النزاع بسرعة أكثر وبتكاليف أقلّ ووفقاً لإجراءات أكثر بساطة ومن قبل شخص أو أكثر معروفين وموثوقين للطرفين، وفي أجواء أبعد عن الخصومة وأقرب للصلح، والقرار التحكيمي يتمتّع بالقوّة التنفيذية للأحكام القضائية مباشرة أو بعد تصديق المحكمة له.

ويعود نجاحه لأسباب أخرى أوّلها: السّرعة، فالهيئة التّحكيميّة ليس أمامها سوى هذا الملفّ، بينما تتراكم الملفّات أمام محاكم الدّولة. وثانيها: التّكتّم، فالتّحكيم لا يحضره سوى أطراف النّزاع ومحاميهم. وهناك دائماً عند الطّرفين معلومات لا يريدان أن تعرف عنهم. وعلنيّة المحاكمات الرّسميّة مضرّة بالطّرفين، وإن كانت أكثر ضرراً بأحدهما من الآخر. وثالثها: أهليّة القضاة للفصل في نزاع تمّ اختيارهم من الأطراف للفصل فيه.

خامساً: وممّا ساعد على نجاح التّحكيم، ظهور الهيئات الدّائمة للتّحكيم في أواخر القرن التّاسع عشر واستقرارها في القرن العشرين. هذه الهيئات تطبّق أنظمة تحكيميّة تكون بمثابة إجراءات المحاكمة خلال سير التّحكيم، وقد ازدادت كثيراً بحكم تطوّر التّجارة والصّناعة في العالم. وهكذا لم يعد التّحكيم مغامرة في المجهول، معرّضة لتقلّبات مزاج أو مصالح الأطراف، بل أصبح طريقاً أكيداً ومضموناً، خاصّة وأنّ هذه الهيئات التّحكيميّة تلتزم أصول العمل القضائي، فلا تكون قراراتها معرّضة للنّقض من قبل المحاكم الرّسميّة.

الفصل الثّاني: التّحكيم في الشّريعة الإسلاميّة

لم يكن العرب قبل الإسلام يعرفون سلطة قضائية، وإذا حصل نزاع بين الأفراد أو بين القبائل لجأوا إلى التحكيم. وقد كان هذا التحكيم اختيارياً، كما أنّ تنفيذ القرار التحكيمي لم يكن إلزامياً، بل كان يعتمد بشكل أساسي على سلطة المحكَّم. وكانت الإجراءات التحكيمية بسيطة وبدائية، أساسها أنّ عبء الإثبات يقع على المدّعي. ثمّ أطلق أحد المحكّمين وهو قس بن ساعدة الأيادي القاعدة المشهورة (الإثبات على المدّعي واليمين على من أنكر) وقد أصبح هذا القول قاعدة شرعية بناءً لقول الرسول ﷺ (البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر) وقد ذكرتها (المجلّة) بين القواعد الفقهية تحت رقم (76)، واتفقت عليها جميع المذاهب الإسلامية والقوانين الوضعية.

أولاً: التحكيم في القرآن الكريم:

هناك آيتان في القرآن الكريم تنصّان على مبدأ التحكيم:

الأولى: خاصّة بالنزاعات العائلية بين الزوجين وهي تقول: ﴿ **وإنْ خفتُم شقاقَ بينِهما، فابعثُوا حكماً من أَهلهِ وحكماً من أهلها، إن يريدَا إصلاحاً يُوفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا** ﴾[1].

وقد اختلفت المذاهب الإسلامية في هذا التحكيم[2] على رأيين:

– الأول: يعتبر أنّ مهمّة المحكَّمَيْن هي المصالحة فقط، وأنّهما إن عجزا عن ذلك يرفعان الأمر إلى القاضي الذي يملك وحده أن يصدر قراراً إلزامياً لكن بغير التفريق. وهذا رأي المذهب الحنفي والشافعي في أحد قوليه، وأحمد في إحدى الروايتين عنه.

– الثاني: يعتبر أنّ مهمّة المحكَّمَيْن هي السعي للمصالحة أولاً، فإن عجزا عن ذلك أصدرا قراراً إلزامياً ولو بالتفريق بين الزوجين، ويجب على القاضي أن يأخذ بهذا القرار. فالمحكَّمان ليسا وكيلين عن الزوجين، إنّما هما حكمان أي لهما حقّ الحكم. وهذا هو رأي المالكية والشافعي في القول الثاني له، وأحمد في الرواية الثانية عنه.

الثانية: عامّة لجميع المنازعات وهي قوله تعالى: ﴿ **إنّ اللهَ يَأْمُرُكُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَات إلى أَهلها، وإذا حَكَمتُم بينَ الناسِ أن تحكُمُوا بالعدْل** ﴾[3]. ومعنى ذلك أنّ المحكَّم يمكن أن يفصل النزاع ويصدر قراراً إلزامياً للفرقاء إذا لم يستطع الإصلاح بينهم. ومتى أصدر المحكَّم قراره أصبح هذا القرار ملزماً للخصمين

---

(1) سورة النساء – الآية 35.

(2) محمد مصطفى شلبي: أحكام الأسرة في الإسلام – دار النهضة العربية – بيروت – الطبعة الثانية 1977 – ص 581 –582.

(3) سورة النساء – الآية 58.

المتنازعين، وتعيّن إنفاذه دون أن يتوقّف على رضا الخصمين، اتفق على ذلك جمهور الفقهاء، واعتبروا حكم المحكَّم كحكم القاضي [4].

ثانياً: التّحكيم في السنّة المطهّرة:

- رضي رسول الله ﷺ بتحكيم سعد بن معاذ رضي الله عنه في أمر اليهود من بني قريظة، حين جنحوا إلى ذلك، ورضوا بالنّزول على حكمه [5].

- ولمّا وفد أبو شريح هانئ بن يزيد رضي الله عنه إلى رسول الله ﷺ مع قومه. سمعهم يكنّنونه بأبي الحكم، فقال رسول الله ﷺ: "إنّ الله هو الحَكَم، وإليه الحُكْم، فلم تكنّى أبا الحكم؟" فقال: "إنّ قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم، فرضي كلا الطّرفين". فقال رسول الله ﷺ: "ما أحسن هذا؟ فما لك من الولد؟" قال: "لي شريح ومسلم وعبد الله." فقال: "فمن أكبرهم؟" قلت: "شريح"، قال:"أنت أبو شريح"، ودعا له ولولده [6].

ثالثاً: التّحكيم في المذاهب السنيّة الأربعة

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز التّحكيم. هذا هو ظاهر مذهب الحنفية والأصحّ عندهم، وهو الأظهر عند جمهور الشّافعيّة، وهو مذهب الحنابلة. أمّا المالكيّة فظاهر كلامهم: نفاذه بعد الوقوع. قال اصبغ: لا أحبّ ذلك، فإن وقع مضى. أمّا خلاصة نظرة المذاهب إلى التّحكيم فنوجزها فيما يلي:

- **المذهب الحنفي** يعتبر التحكيم بمثابة توكيل من الطرفين لإجراء المصالحة. وقد اعتبرت (المجلّة العثمانية) أنّ التحكيم هو مصالحة، ولذلك يمكن في أيّ وقت طلب ردّ المحكَّم أو عزله طالما لم يصدر حكمه (مادة 1847)، وأنّ حكم المحكَّم يحصل بعد رضا الخصمين خلافاً لحكم القاضي، وأنّه إذا تعدّد

(4) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت: الموسوعة الفقهية، باب التحكيم، ص 244/ج 10.

(5) البخاري: الصحيح، كتاب المغازي، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، رقم الحديث: 3813.

(6) أبو داود: السنن – كتاب: الأدب، باب: في تغيير الاسم القبيح – رم الحديث: 4304. النسائي: السنن – كتاب: آداب القضاء – باب: إذا حكّموا رجلا فقضى بينهم – رقم الحديث: 5292.

المحكّمون يجب أن يصدر الحكم عنهم بالإجماع [7] (مادة 1844).

- **المذهب الشافعي** يقترب من المذهب الحنفي في اعتبار التحكيم توكيلاً من الطرفين لإجراء المصالحة، ولذلك يمكن عنده أيضاً الرجوع عن التحكيم قبل صدور الحكم، وإذا تعدّد المحكّمون لا بدّ من اتفاقهم على الحكم [8] والقرار التحكيمي ليس قابلاً للتنفيذ إلاّ إذا اتفق الفريقان على تنفيذه [9].

- **المذهب المالكي** يميل إلى إعطاء الهيئة التحكيمية بعد تعيينها برضا الطرفين صلاحية الاستمرار في عملها حتّى إصدار الحكم النهائي، ولذلك لا يُشترط عندهم دوام رضا الخصمين حتّى صدور الحكم، ولو رجع أحدهما عن التحكيم فليس له ذلك ولو قبل الخصومة عند ابن الماجشون، ولا يجوز له ذلك بعد ابتداء الخصومة عند أصبغ ويجوز قبلها [10].

- **المذهب الحنبلي** يقترب من المذهب المالكي في إعطاء الهيئة التحكيمية صلاحية الاستمرار في عملها حتّى إصدار حكمها النهائي الملزم، ولذلك يصحّ الرجوع عن التحكيم قبل الشروع في الحكم، أمّا بعد ذلك فليس لأيّ من الخصمين الرجوع عن التحكيم لأنّه يؤدّي إلى أنّ كلّ واحد منهما إذا رأى من المحكّم ما لا يوافقه رجع فبطل مقصودة [11].

نستنتج من هذا العرض الملخّص للمذاهب السنّية الأربعة أنّ المذهبين الحنفي والشافعي يميلان إلى (التحكيم بالمصالحة) بينما يميل المذهبان المالكي والحنبلي إلى (التحكيم المؤدّي إلى قرار إلزامي).

---

(7) المجلّة – باب التحكيم – ص 639 حتى 647.

(8) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت: الموسوعة الفقهية، باب التحكيم، ص 244/ج 10.

(9) عبد الحميد الأحدب: التحكيم – مؤسسة نوفل – بيروت– ص 61 / ج 1.

(10) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت: الموسوعة الفقهية، باب التحكيم، ص 244/ج 10

(11) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت: الموسوعة الفقهية – باب التحكيم – ص 244 / ج 10– باب التحكيم. – أحمد القاري: مجلة الأحكام الشرعية على مذهب أحمد بن حنبل – منشورات تهامة – جدّة.

الفصل الثّالث: تطوّر التّحكيم في ظلّ الشّريعة الإسلاميّة

1- الشريعة الإسلامية أجازت اللجوء إلى التحكيم، ليس فقط في المنازعات المالية، وإنّما أيضاً في الخلافات العائلية، وحتّى في النزاع على السلطة، كما حصل بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان. لكن الجدال الفقهي بين المذاهب الإسلامية كان يدور أساساً حول معنى التحكيم: هل هو مصالحة أم قضاء لحسم المنازعات؟ وقد ذكرنا سابقاً أنّ المذهبين الحنفي والشافعي يميلان إلى اعتبار التحكيم مصالحة، بينما يميل المذهبان المالكي والحنبلي إلى اعتباره قضاء لحسم النزاع، مع الإشارة إلى أنّه قد يوجد من العلماء في كلّ مذهب من يخالف رأي مذهبه.

2 – وجاءت مجلّة الأحكام العدلية، وهي القانون المدني الإسلامي التي صدرت عام 1876م، معتمدة على المذهب الحنفي السائد في أكثر أحكامها، وقد تناولت موضوع التحكيم في المواد (1741 حتّى 1851)، ويستنتج منها:

أ – أنّ التحكيم أقرب للمصالحة منه للحكم القضائي.
ب – وأنّ قوّة القرار التحكيمي أقلّ من قوّة القرار القضائي.
ج – وأنه يجوز للقاضي أن يلغي القرار التحكيمي إذا كان مخالفاً للأصول.
د – وأنّه إذا تعدّد المحكّمون يلزم إجماعهم على القرار التحكيمي.
هـ – كما يجوز لكلّ من الطرفين عزل المحكّم قبل الحكم.

3 – إلاّ أنّ التطوّر التشريعي الذي حصل في البلاد الإسلامية، منذ سقوط الدولة العثمانية سنة 1918 وحتّى الآن، تميّز باعتماد القوانين العصرية مع الحرص على عدم مخالفة الأحكام الشرعية الأساسية، حتّى أنّ كثيراً من الدول الإسلامية تنصّ في دساتيرها على أنّ (الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع) وفي مجال التحكيم بالذات أخذت القوانين المعاصرة في جميع الدول العربية بالتطوّر التشريعي في العالم المعاصر، والذي يميل إلى اعتبار (التحكيم قضاء يحسم النزاع وليس فقط مصالحة). وبما أنّ هذا الاجتهاد لا يخالف الشّريعة بل يقول به مذهبان

معتبران: المالكي والحنبلي، وهو ثمرة تطوّر طبيعي في جميع بلاد العالم، فليس هناك أيّ حرج شرعي في اعتماده، بل يكاد يكون من باب الواجب.

وقد راجعت أكثر قوانين البلاد العربية المعاصرة فوجدتها تُجمِع على اعتبار التحكيم قضاء يحسم النزاع وليس فقط مصالحة [12].

أ - فبينما يرى المذهب الحنفي، ومعه مجلّة الأحكام العدلية، أنّه يجوز لكلّ من الطرفين عزل المحكَّم قبل إصدار الحكم، نرى أكثر القوانين العربية المعاصرة تنصّ على عدم جواز عزل المحكَّم إلاّ باتفاق الخصوم (الجزائري 445) (التونسي 264) (السعودي 11) (السوري 515) (العراقي 260) (اللبناني 770) (الليبي 747) (المصري 503) (المغربي 310) وغيرها..

ب - وبينما تقرّر المجلّة في المادة (1844) وجوب الإجماع إذا تعدّد المحكّمون، وهذا مبني على أنّ كلّ محكّم هو وكيل عن أحد الخصوم للسعي للمصالحة، وليس هناك محكّم مرجّح؛ نرى أكثر القوانين تنصّ على أنّه إذا تعدّد المحكّمون فيجب أن يكون عددهم وتراً، وأنّ القرار التحكيمي يصدر بأغلبية الآراء، وأنّ الإجماع ليس لازماً (السعودي 275) (السوري 527) (التونسي 275) (العراقي 270) (دولة عُمان 63) (قطر 206) (اللبناني 788) (الليبي 760) (المصري 507).

الفصل الرّابع: وجوب التّحكيم على المستطيع في بلاد الغرب

عندما تكلّم الفقهاء عن جواز التّحكيم، كانوا يتكلّمون عن المسلمين في مجتمع إسلامي، إذا وقع بينهم خلاف فهناك قضاء إسلامي رسمي يحكم بينهم، فإذا تراضيا على حكم معيّن من غير القضاة الرّسميّين فذلك جائز، لكنّ حكم هذا الحكم بعد صدوره لا ينفذ إلاّ إذا رضي به الطّرفان أو أجازه القاضي.

(12) عبد الحميد الأحدب: التحكيم - مؤسسة نوفل - بيروت - ج 4.

أمّا المسلمون اليوم في بلاد الغرب، سواء كانوا متجنّسين أو مقيمين، فحين يقع بينهم خلاف فهو يحال إلى قضاء الدّولة التي يعيشون فيها. وهو قضاء غير إسلامي. لقد أجاز الفقهاء المعاصرون اللجوء إلى القضاء غير الإسلامي للوصول إلى الحقّ أو حسم الخلاف إذا كان الطّريق الوحيد إلى ذلك ولا طريق غيره. والمسلم حين يلجأ إلى القضاء غير الإسلامي مضطرّاً فلا إثم عليه. أمّا إذا كان أمامه مجال الاختيار بين القضاء الإسلامي والقضاء غير الإسلامي فيجب عليه أن يختار الأوّل، ولا يجوز له أن يلجأ إلى الثّاني.

- قال تعالى: ﴿ **ألمْ ترَ إلي الذينَ يزعُمُونَ أَنَّهُم آمنوا بما أُنزل إليكَ وما أُنزل من قَبلكَ، يُريدونَ أن يَتحاكَمُوا إلَى الطّاغُوت، وقدْ أُمِرُوا أن يَكْفُرُوا به** ﴾[13].

- وقال تعالى: ﴿ **وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ ورَسُولِه لِيَحكُمَ بَيْنَهُم إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُم مُعْرِضُون** ﴾[14].

- وقال تعالى: ﴿ **إِنَّما كَانَ قَوْلَ المُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ ورَسُولِه لِيَحْكُمَ بَيْنَهم أنْ يَقُولُوا: سَمِعْنا وَأَطَعْنَا** ﴾[15].

- وقال تعالى: ﴿ **فَلاَ وَرَبِّك لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم، ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِم حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ ويُسَلِّموا تَسْلِيماً** ﴾[16].

وقد بلغت الشّعوب الغربيّة في مراعاة حقوق الإنسان شأناً كبيراً، خاصّة إذا كان من أبنائها أو المقيمين عندها فأباحت للنّاس أن يتّفقوا على التّحكيم بصورة واسعة جدّاً. بحيث أنّ المسلمين منهم يستطيعون الاتّفاق على تطبيق الأحكام الشّرعيّة بينهم، أو على تطبيق قانون إحدى الدّول الإسلاميّة بعينها، أو أحد المذاهب الإسلاميّة، أو مجلّة الأحكام العدلية، وهم يختارون المحكّمين بكامل حريّتهم،

(13) سورة النساء – الآية 60.

(14) سورة النور – الآية 48.

(15) سورة النور – الآية 51.

(16) سورة النساء – الآية 65.

فيمكنهم اختيار أحد العلماء ليحكم بينهم. هذه الأحكام بعد صدورها عن المحكّمين تعرض على القضاء الرّسمي الذي يجيزها إذا لم تكن تخالف النّظام العام في البلاد أو القواعد الأساسيّة للقضاء، وإذا نفذ الحكم إرادة الفريقين بالرّجوع إلى قانون معيّن، وليس من شأن هذا القضاء أن يعيد بحث الموضوع وفق قانونه الرسمي.

هكذا أصبح المسلم في البلاد الغربيّة مخيّراً بين الاتّفاق على التّحكيم وفق الأحكام الشّرعيّة، وبين الخضوع للقوانين الغربيّة. وفي هذه الحالة يكون اللجوء إلى التّحكيم واجباً وليس فقط جائزاً، وإلاّ وقع المسلم تحت حكم الآيات المذكورة آنفاً، والتي تعتبر اختيار الحكم غير الإسلامي من صفات المنافقين أو الكافرين، أو على الأقلّ من كبائر المعاصي.

الفصل الخامس: أصول التّحكيم

أوّلاً: إنشاء التّحكيم يتمّ عادةً بأحد طريقين:

الأوّل: توقيع اتفاق تحكيمي بين الطّرفين بعد وقوع النّزاع بينهما.

الثّاني: وضع بند مسبق عند توقيع العقد بين الطّرفين، أنّ كلّ خلاف ينشأ عن هذا العقد يجري حلّه عن طريق التّحكيم.

إرشادات مهمّة

1- عند توقيع أيّ عقد بين طرفين مسلمين في بلاد الغرب، يجب عليهما أن يضعا بنداً خاصّاً في نهاية العقد ينصّ على (أنّ أي خلاف بين الطّرفين حول تنفيذ هذا العقد يتمّ حلّه عن طريق التّحكيم الشرعي وفق مذهب معيّن- يجب تحديده - أو وفق قانون الدّولة الفلانيّة - يجب تحديدها- أو وفق اجتهاد المحكّمين المقيّد بالقرآن الكريم والسنّة المطهّرة).

2- إذا لم ينصّ العقد الموقّع بين الطّرفين على مثل هذا البند التّحكيمي، ووقع الخلاف فإنّ الواجب الشّرعي على الطّرفين أن يلجآ إلى التّحكيم وفق الشّريعة

الإسلاميّة بدل أن يلجآ إلى القضاء الرّسمي. وفي هذه الحالة يجب عليهما توقيع اتّفاق تحكيمي فيما بينهما. هذا الاتّفاق يتضمّن عادةً: ذكر العقد السّابق بين الطّرفين، وتحديد نقاط الخلاف التي يريدان الفصل فيها، وتعيين حكم أو أكثر، وتحديد القانون الذي يلتزمان به (الشّريعة ككلّ، أو أحد المذاهب، أو أحد القوانين الإسلاميّة المعاصرة) وتعيين المدّة المعطاة للمحكّم من أجل فصل القضيّة، وتحديد الأتعاب.

ثانياً: محلّ التّحكيم

اتّفق جمهور الفقهاء أنّ التّحكيم لا يصح في الحدود والقصاص واللعان، وأنّه يختصّ بالأموال أي بالمعاملات الماليّة. وخالف الحنابلة في رواية عندهم فقالوا: "انّه يجوز في كلّ ما يمكن أن يُعْرَض على القاضي من خصومات". قال أبو يعلى: يستوي في ذلك المال والقصاص والحدّ والنّكاح واللعان وغيرها. لكن هذا الخلاف ليس له أيّ أثر في التّحكيم المعاصر لأنّ القوانين الحديثة في العالم الإسلامي، وفي كلّ بلاد العالم حصرت جواز التّحكيم بالأموال أو بالعقود. وبالتّالي فإنّ التّحكيم الشّرعي المطروح على المسلمين في بلاد الغرب هو الذي تسمح به القوانين في تلك البلاد وهو ما يتعلّق بالمبادلات التّجاريّة بجميع أنواعها. وهذا باب واسع جدّاً يمكن أن يتخلّص به المسلمون من الوقوع في الحرام في معاملاتهم الماليّة.

ثالثاً: اختيار المُحَكِّمين

1- يختار الطّرفان المتنازعان حَكَماً واحداً أو أكثر للفصل في نزاعهم. ويسمّى الحَكَم أيضاً المُحَكّم.

2- كان الفقهاء يبيحون أن يكون عدد المحكّمين شفعاً أو وتراً، وذلك انطلاقاً من كونهم يعتبرون أنّ قرار المُحَكّمين لا يكون صحيحاً إلاّ بإجماعهم. أمّا القوانين الحديثة فيشترط أكثرها أن يكون عدد المُحَكّمين حين يزيد عن الواحد وتراً، حتّى يمكن صدور القرار بالأغلبيّة (م84 الإمارات) - (234 البحرين) - (263 تونس)

– (449 الجزائر) – (4 السّعوديّة) – (141 السّودان) – (257 العراق) وقد استثنت من هذا الحكم حالة الحكمين بين الزّوجين (63 عمان) – (202قطر) – (174 الكويت) – (771 لبنان) – (744 ليبيا) واستثنت أيضاً حالة التّحكيم بين الزّوجين 502 مصر. وبما أنّ أكثر القوانين الغربيّة أيضاً تنصّ على أنّ عدد المُحَكّمين إذا زاد عن الواحد يجب أن يكون وتراً، فإنّنا نرى أنّ أي اتّفاق تحكيمي بين طرفين مسلمَين في بلاد الغرب يجب أن يلتزم بهذا الأمر ويختار عدداً وتراً خشية أن يتعرّض قرار المُحَكّمين إلى عدم إعطائه الصّيغة التّنفيذيّة في المحكمة الرّسميّة، أو إلى إبطاله عند الطّعن فيه.

3– يشترط في المُحَكِّم:

1– أن يكون معلوماً بشخصه، فلو حكّم الخصمان أوّل من يدخل المسجد مثلاً لم يجز لما فيه من الجهالة، ويمكن أن يفوِّض الطّرفان إلى شخص معنويّ (مؤسّسة تحكيميَّة – مركز تحكيمي...) أن يختار لهم مُحَكّماً واحداً أو هيئة تحكيميّة.

2– ويُشتَرَط في المُحَكّم أن يكون أهلاً لولاية القضاء، لكن عند بعض الشّافعيّة: أنّ هذا الشّرط يمكن الاستغناء عنه عندما لا يوجد الأهل لذلك، وعند بعض الحنابلة: أنّ التّحكيم لا تشترط فيه كلّ صفات القاضي. لذلك يكون من الواجب اختيار المُحَكّمين من بين العلماء الموجودين على السّاحة الأوروبيّة.

3– ويُشتَرَط أن لا يكون بين المُحَكّم وأحد الخصمين قرابة تمنع من الشّهادة كأن يكون أحد فروعه أو أصوله أو زوجه.

رابعاً: عزل المُحَكِّمين أو الرّجوع عن التّحكيم.

من المعروف أنّ الرأي الراجح في المذهبين الحنفي والشّافعي أنّه (يجوز عزل المُحَكّم طالما لم يصدر الحكم، وأنّه لا حاجة لاتّفاق الخصمين على ذلك بل يكفي أن يعزله أحدهما) وقد نصّت المادّة 1847 من المجلّة على أنّه (لكلّ من الطّرفين عزل المُحَكّم قبل الحُكْم)

أمّا الرأي الرّاجح في المذهبين المالكي والحنبلي فهو أنّه (لا يجوز عزل المُحَكِّم من قِبَل أحد الخصمين منذ بدء الخصومة أو الشّروع في الحكم عند أصبغ، ولا يجوز بعد إقامة البيّنة عند سائر المالكيّة، ولا يجوز بعد الشّروع في المحاكمة عند الحنابلة. علماً بأنّ ابن الماجشون من المالكيّة لم يجز عزل المُحَكِّم من قِبَل أحد الخصوم ولو قبل بدء الخصومة.

أمّا القانون السّائد في أكثر البلاد العربيّة اليوم ينصّ على أنّه (لا يجوز عزل المُحَكّمين إلاّ باتّفاق الخصوم) (الجزائري 445) (المغربي 310) (السّعودي 11) (السّوري 515) (العراقي 260) (الكويتي 178) (اللبناني 770) (المصري 503) وتزيد بعض القوانين الأخرى فتنصّ على أنّ (عزل المُحَكِّم لا يجوز إلاّ باتّفاق الخصوم أو بموافقة المحكمة) (الأردني 4) (التّونسي 264) (الليبي 749). ولم يعترض على مشروعيّة هذه القوانين فيما نعلم أحد من الفقهاء المعاصرين.

بناءً على ذلك نقول: (لا يجوز عزل هيئة التّحكيم ولا أحد أفرادها بعد الشّروع في المحاكمة إلاّ باتّفاق الخصوم) فهو رأي معتبر في اجتهادات المذاهب الإسلاميّة، ويكاد يكون الرأي المجمع عليه في الاجتهادات المعاصرة. وهو الذي يجعل التّحكيم وسيلة جديّة لحسم النّزاع، وإلاّ فإنّ الرّجوع عن التّحكيم بعد الشّروع في المحاكمة (يؤدّي إلى أنّ كلّ واحد منهما إذا رأى من الحَكَم ما لا يوافقه رجع، فبطل مقصودة) [17].

الفصل السّادس: المحاكمة أمام الهيئة التّحكيميّة

1- يجب أن تحرص الهيئة التّحكيميّة على أن تبقى المحاكمة أمامها وجاهيّة في جميع الظّروف لأنّ أيّ مخالفة لمبدأ الوجاهيّة تجعل القرار التّحكيمي قابلاً للإبطال.

(17) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت: الموسوعة الفقهية - باب التحكيم، وقد أحالت إلى المراجع التّالية: الكافي 436/3، المغني 190/10-191، مطالب أولى النّهى 472/6، كشّاف القناع 303/6.

ومعنى وجاهيّة المحاكمة: إجراؤها في مواجهة الخصوم وتمكينهم من حقّ الدّفاع وهذا يقتضي:

- إبلاغ كلّ أوراق الدّعوى المبرزة من أحد الخصوم إلى الخصم الآخر وإعطاءه مهلة كافية للجواب عليها.

- على الهيئة التّحكيميّة أن تعتمد على الخصوم في تقديم أدلّة الإثبات، ولا يجوز اعتماد أيّ دليل حصلت عليه الهيئة التّحكيميّة من أحد الخصوم، أو استنتجته هي من وقائع القضيّة دون عرضه على الخصوم وسماع رأيهم فيه.

2- يجب أن تحرص الهيئة التّحكيميّة على أن تبقى المحاكمة أمامها كتابيّة. ومعنى ذلك أن يقدّم كلّ طرف ما عنده من وقائع وأدلّة بصورة لوائح خطيّة. وأن تدوّن وقائع الجلسات بالتّفصيل من قبل كاتب تعيّنه الهيئة التّحكيميّة وبموافقة رئيس الجلسة، ثمّ يوقّع أعضاء الهيئة على هذه المحاضر.

إنّ كتابة كلّ ما يجري أثناء المحاكمة في محضر خطّي رسمي يجعل الأعمال القضائيّة ثابتة ومنظّمة بحيث يتمكّن الخصوم-حتّى ولو كانوا غائبين- من الاطّلاع عليها ومناقشتها، أو الطّعن بها عند الاقتضاء.

3- قد تكتفي الهيئة التّحكيميّة بالأدلّة التي قدّمها الطّرفان في لوائحها الخطيّة، ولا تجد حاجة لعقد جلسات للمحاكمة، فتصدر قرارها النّهائي. وقد تعقد جلسة أو أكثر حسب الحاجة لاستيضاح بعض الوقائع، أو مناقشة بعض الأدلّة، أو لإجراء التّحقيق في قضيّة معيّنة. وعند ذلك يجب إبلاغ الطّرفين بموعد الجلسة قبل وقت كاف لتمكينهما من الحضور. ولا يؤثّر غياب أحد الطّرفين على قانونيّة الجلسة إذا كان تبليغه قد تمّ في وقت مناسب. إنّ تحديد مواعيد الجلسات أمر يتعلّق بالهيئة التّحكيميّة وحدها، مع مراعاة ظروف الطّرفين والمساواة بينهما.

4- من حقّ كلّ من الطّرفين أن يوكّل من ينوب عنه في حضور الجلسات أو في إعداد اللوائح وتقديمها. على الهيئة التّحكيميّة أن تتحقّق من صحّة وكالة الممثّل،

ولها وحدها حقّ قبول أو رفض أيّة وكالة إذا وجد سبب قانوني أو شرعي لذلك. وفي حال قبول الوكالة يحقّ للهيئة التّحكيميّة وللطّرف الآخر أن يقوم بتبليغ الأوراق إلى الوكيل.

5- من واجب الهيئة التّحكيميّة الحياد المطلق والمساواة الكاملة بين الطّرفين في الجلوس والنّظر والكلام، وليس لأيّ مُحَكِّم أن يسارّ بالحديث أحد الخصوم، ولا أن يخلو به في منزله، ولا يضيف أحدهما، وليس له أن يقبل من أيّ منهما الهديّة.

6- قواعد الإثبات: هي الوسائل التي تستعملها الهيئة التّحكيميّة للتأكّد من أنّ الحقّ موضوع النّزاع يعود لهذا الخصم أو ذاك فتصدر حكمها بناءً على ذلك. وقواعد الإثبات الشّرعيّة هي التّالية:

- بالنسبة للمدّعي: الدعوى تثبت بالبيّنة الخطّية أو الشّهود

البيّنة الخطيّة: كان الفقهاء يقدّمون شهادة الشّهود على البيّنة الخطيّة لعدم الثّقة بها واحتمال الرّيبة من محو أو كشط أو تغيير، ويشمل ذلك السّجلات الرسميّة السّابقة فلا يعتمدون عليها إلاّ إذا انتفت الرّيبة. ولكن هذا الأمر أصبح من الممكن معرفته بإجراء التّحقيق، ولذلك أصبح للبيّنة الخطيّة في العصر الحاضر المقام الأوّل قبل شهادة الشّهود، وهذا هو المعمول به في جميع المحاكم في الدّول الإسلاميّة وفي غيرها. وهو أمر أساسي في الأحكام الشّرعيّة، وإن تردّد في قبوله الفقهاء بحسب عصورهم، فدليله الواضح في القرآن الكريم: ﴿ **يَا أَيُّهَا الذين آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُم بِدَيْنٍ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ** ﴾ [18]. كما أنّ مجلّة الأحكام العدليّة (وهي أوّل قانون مدني إسلامي بالمعنى العصري صدر في آخر أيّام العثمانيّين) توسّعت في اعتماد البيّنة الخطيّة انسجاماً مع الأحكام الشّرعيّة وتغيّر العصور.

الشّهادة: هي إخبار عن ثبوت الحقّ للغير على الغير في مجلس القضاء.

وهي واجب على من يدعى إليها. قال تعالى: ﴿ **وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا**

(18) سورة البقرة - الآية 282.

دُعُوا ﴾ [19]، ﴿ **وَلاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَة، وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّه آثِمٌ قَلْبُهُ** ﴾ [20].

وهي إحدى حجج المدّعي لإثبات حقّه لقوله تعالى: ﴿ **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْن مِن رِجَالِكُمْ، فَإِن لَمْ يَكُونَا رَجُلَينِ فَرَجُلٌ وامْرَأَتَان مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ** ﴾ [21]، ولقول النبيّ ﷺ لوائل بن حجر (شاهداك أو يمينه) [22].

ويشترط في الشّاهد: البلوغ، العقل، والعدالة، والضّبط، والإسلام (يمكن قبول شهادة غير المسلم في حالات خاصّة)، وعدم التّهمة (كشهادة الفرع لأصله، أو الأصل لفرعه، أو الزّوج لزوجه، أو وجود عداوة شديدة لأحد الخصمين، أو أن يجر بالشّهادة نفعاً لنفسه..)

ويشترط في الشّهادة: وجود الدّعوى أصلاً، وموافقة الشّهادة للادّعاء، وحصول العدد المطلوب من الشّهود، واتّفاق الشّاهدين. أمّا نصاب الشّهادة (في التّحكيم المحصور بالأموال والمبادلات التّجاريّة) فهو شاهدان، أو رجل وامرأتان، وقد أجاز الجمهور إثبات الحقّ في قضايا الأموال بشاهد واحد مع يمين المدّعي، وخالف في ذلك الأحناف. والأصل في الشّهادة أن تكون عن مشاهدة وعيان، إلاّ أنّ الفقهاء أجازوا الشّهادة بالسَّماع عند الضّرورة، وخاصّة عند المالكيّة فيحسن الرّجوع إلى مصادرهم عند الأخذ بشهادة التَّسامع.

– بالنّسبة للمدّعى عليه: تثبت الدّعوى عليه بالإقرار أوالنّكول عن اليمين.

الإقرار: هو إخبار عن ثبوت الحقّ للغير على نفسه، وهو حجّة على المقرّ، يؤخذ به ويعامل بمقتضاه. وهو أقوى الأدلّة الشّرعيّة لانتفاء التّهمة به غالباً.

النّكول عن اليمين: إذا لم يقدّم المدّعي البيّنة على دعواه يُسأل المدّعى عليه عنها،

---

(19) سورة البقرة – الآية 282.

(20) سورة البقرة – الآية 283.

(21) سورة البقرة – الآية 282.

(22) مسلم: الصحيح – (أخرجه مسلم 22/1)

فإن أقرّ يؤخذ بإقراره، ويُحكَم للمدّعي بدعواه. وإذا أنكر الدّعوى تُعرض عليه اليمين، فإن حلفها رُدّت الدّعوى.

لكن إن نكل عن الحلف تثبت الدّعوى ضدّه ويُحكم للمُدّعي عند الأحناف. أمّا عند المالكيّة والشّافعيّة وفي قول للحنابلة، فإنّ النّكول لا يكفي، بل يردّ اليمين على المدّعي، فإن حلف حكم له، وإن نكل عن الحلف رفضت دعواه.

7- ختام المحاكمة التَّحكيميّة وإصدار الحكم

- من الضّروري أن تَتَّخِذ الهيئة التّحكيميّة قراراً بإعلان ختام المحاكمة قبل انتهاء مهلة التّحكيم.

- هذا القرار لا يصدر إلاّ بعد اقتناع الهيئة بكفاية ما سمعت من الطّرفين وما أجرته من تحقيقات، لاتّخاذ القرار النّهائي.

- بعد إعلان ختام المحاكمة لا يسمح بتقديم أيّ شيء من الطّرفين إلاّ بطلب من الهيئة التّحكيميّة. وفي هذه الحالة لا بدّمن السّماح للطّرف الآخر بالجواب التزاماً بحقّ الدّفاع.

- صدور القرار التّحكيمي النّهائي لا بدّ أن يكون قبل انتهاء مهلة التّحكيم المحدّدة في البند التّحكيمي أو في الاتّفاق التّحكيمي، وإذا لم يكن الفريقان قد اتّفقا على مهلة للتّحكيم فيجب أن يصدر القرار النّهائي في الوقت الذي يحدّده قانون البلد وإلاّ ففي أقرب وقت مناسب.

8- القرار التّحكيمي النّهائي

- هو القرار الذي تفصل فيه الهيئة التّحكيميّة، في المسائل المتنازع عليها والتي عرضت عليها من الخصوم بشكل كامل ونهائي. أمّا القرارات التي تتّخذها الهيئة أثناء المحاكمة، والتي تفصل في أحد جوانب النّزاع أو تتناول أحد تدابير التّحقيق والإثبات فتسمّى قرارات تمهيديّة.

– القرار التّحكيمي النّهائي يعتبر قراراً قضائيّاً، وكذلك القرارات التّمهيديّة، والفرق بينهما أنّ القرار النّهائي يرفع يد الهيئة التّحكيميّة عن القضيّة بصورة نهائيّة، أمّا القرارات التّمهيديّة فليست كذلك.

– والقرار النّهائي، باعتباره قراراً قضائيّاً يشترط فيه:

* أن يصدر بعد ختام المحاكمة، وخلال مهلة التّحكيم وإلا اعتبر باطلاً

* وأن يصدر بعد المداولة السريّة بين جميع أعضاء الهيئة وإلاّ أمكن إبطاله لمخالفة النّظام العام.

* وأن يصدر بإجماع الآراء أو بالأغلبيّة، ويجب أن يذكر ذلك صراحةً في نصّ القرار وعلى العضو المخالف أن يدوّن مخالفته ويوقّع عليها. إلاّ أنّه يمكن للطّرفين في اتّفاق التّحكيم أن يشترطا صدور القرار بالإجماع أو بأغلبيّة معيّنة.

– والقرار التّحكيمي النّهائي يجب أن يحرّر بالصّيغة الخطيّة، ولو أنّ هذه الصّيغة لم تكن ملزمة في الماضي إلاّ أنّها اليوم أصبحت ضروريّة وإلاّ اعتبر القرار غير موجود، كما هو اجتهاد القضاء المعاصر في أكثر من دولة، فضلاً عن أنّ بعض القوانين نصّت على ذلك.

– ويجب أن يحرّر قبل النّطق به أمام الخصوم، وهو يشمل: ذكر أسماء أعضاء الهيئة التّحكيميّة الذين أصدروه تحت طائلة الإبطال، وذكر أسماء الخصوم وألقابهم وصفاتهم وأسماء وكلائهم، وذكر مكان وتاريخ إصدار القرار. فالمكان يحدّد جنسيّة القرار التّحكيمي والمحكمة المختصّة لإعطائه الصّيغة التّنفيذيّة أو للطّعن فيه. والتّاريخ يحدّد ما إذا كان القرار قد صدر ضمن المهلة المحدّدة من الطّرفين أم لا. كما يجب أن يتضمّن القرار خلاصة ما أبداه الخصوم من وقائع وطلبات والأدلّة المؤيّدة لها، وإذا أغفل القرار ذكر هذه البيّنات فقد يكون باطلاً أصلاً أو قابلاً للإبطال. ويجب أن يتضمّن أخيراً الأسباب الواقعيّة والقانونيّة التي بني عليها هذا القرار أي أن يكون معلّلاً، وإلاّ أمكن إبطاله لأنّ التّعليل مرتبط بحقّ

الدّفاع ويعتبر بالتّالي من النّظام العام. ويجب أن تجيب الهيئة التّحكيميّة على جميع المطالب المدلى بها من الخصوم. وأخيراً لا بدّ من ذكر (الفقرة الحكميّة) وهي تشتمل على ما تقضي به الهيئة التّحكيميّة من حلّ للنّزاع. وهي الجزء الأساسي من القرار الذي ليس له وجود قانوني ولا يمكن تنفيذه إذا خلا من هذه الفقرة الحكميّة. وإذا تضمّن القرار التّحكيمي أثناء سرده للوقائع ولمطاليب الطّرفين أي فصل في أيّ جانب من جوانب القضيّة فيجب أن يعاد ذكره ضمن الفقرة الحكميّة التي يجب أن تضمّ جميع نقاط الفصل في النّزاع.

– وأخيراً يجب توقيع القرار التّحكيمي النّهائي من جميع أعضاء الهيئة التّحكيميّة إذا صدر بالإجماع، أو من جميع الموافقين عليه إذا صدر بالأغلبيّة، وفي هذه الحالة يجب الإشارة إلى صدوره بالأغلبيّة وتحديد أسماء المخالفين ومن المفيد أن يذكر المخالف بنفسه سبب مخالفته ويوقّع عليها. وإذا صدر القرار التّحكيمي غير موقّع من المُحَكِّم حين يكون وحيداً، أو من أحد أعضاء الهيئة التّحكيميّة الموافقين، أو من أحد الأعضاء المخالفين إذا لم تذكر مخالفته، فإنّه يكون قابلاً للإبطال.

9– الآثار النّاشئة عن القرار التّحكيمي:

1– حجيّة القضيّة المحكوم بها. طالما أنّ القرار التّحكيمي اعتبر بمثابة قرار قضائي، لذلك فقد أصبحت له حجيّة القضيّة المحكوم بها. بمعنى أنّه لا يجوز إعادة البحث فيه بين ذات الخصوم ولنفس السّبب. غير أنّ هذه الحجّيّة لا تتعلّق بالنّظام العام وهي محصورة بالعلاقة بين الخصوم في النّزاع الذي صدر فيه القرار.

2– خروج القضيّة من يد الهيئة التّحكيميّة: بمجرّد صدور القرار التّحكيمي النّهائي تخرج القضيّة من يد الهيئة التّحكيميّة فلا تستطيع اتّخاذ أيّ قرار جديد في موضوع النّزاع نفسه، ولا حتّى تعديل القرار السّابق ولو كان مشوباً بعيوب مبطلة. غير أنّه يبقى للهيئة صلاحيّة تفسير القرار التّحكيمي بتوضيح النّصّ الغامض دون أن يؤدّي ذلك إلى أيّ تعديل. وكذلك صلاحيّة تصحيح القرار التّحكيمي وهذا يتعلّق بالأخطاء الماديّة للّجنة، كتابيّة كانت أم حسابيّة. وصلاحيّة إكمال القرار

التّحكيمي إذا أغفل الفصل في بعض الطّلبات، ويشترط لصحّة أيّ تفسير أو تصحيح أو إكمال أن يكون قبل انتهاء مهلة التّحكيم، وقبل تقديم أيّ طعن بالقرار، فإذا انتهت مهلة التّحكيم المتّفق عليها بين الطّرفين، أو إذا أقدم أحدهما على الطّعن بالقرار التّحكيمي، فإنّ الهيئة التّحكيميّة لا تستطيع عندها القيام بأيّ تفسير أو إكمال أو تصحيح.

10- تنفيذ القرار التّحكيمي:

التّنفيذ الطّوعي للقرار التّحكيمي كان ولا يزال هو الأغلب، باعتبار أنّ التّحكيم هو (العدالة التّصالحيّة)، وأنّ الطرفين اختارا من يحكم بينهما برضاهما، وهذا نوع من التّعهّد المسبق بتنفيذ التّحكيم. إلاّ أنّه يحصل بعد صدور التّحكيم أن يمتنع المحكوم عليه عن التّنفيذ الرضائي، وربّما لجأ إلى الطّعن في القرار، فما العمل؟

في الماضي كان التّنفيذ يعتمد على وجاهة المحكّم ونفوذه في المجتمع. أمّا اليوم فإنّ المحكوم له يطلب عادةً من المحكمة الرّسميّة إعطاء القرار التّحكيمي الصّيغة التّنفيذيّة التي تسمح بتنفيذه جبراً بواسطة السّلطات الرّسميّة، تماماً كالقرار القضائي الرّسمي الصّادر عن إحدى محاكم الدّولة.

إذاً فالقرار التّحكيمي ليس له بذاته قوّة التّنفيذ، بل يحتاج إلى أمر صادر من القاضي الرّسمي المختصّ بشؤون التّنفيذ. هذا الأمر يسمّى: الصّيغة التّنفيذيّة. ونحن نشرحه باختصار:

أولاً: الصّيغة التّنفيذيّة

1- القرارات التي يمكن إعطاؤها الصّيغة التّنفيذيّة هي القرارات التّحكيميّة النّهائيّة التي تتضمّن إلزامات معيّنة مطلوبة من المدّعى عليه أو من الطّرفين. أمّا القرارات التّحكيميّة التّمهيديّة فهي قابلة لإعطائها الصّيغة التّنفيذيّة إذا فصلت بأحد الطّلبات المعروضة على المحكّم وفي حدود هذا الطّلب فقط.

2- القاضي النّاظر في طلب إعطاء الصّيغة التّنفيذيّة للقرار التّحكيمي ينظر في القرار

ويدقّق عادةً فيما يلي:

1- هل القرار التّحكيمي يفصل في النّزاع أم لا؟

2- هل النّزاع المفصول فيه قابل للتّحكيم أو هو متعلّق بالنّظام العام؟

3- هل القرار صادر بموجب اتّفاق تحكيمي أم لا؟

4- هل خرج المحكّم في قراره عن المهمّة المعيّنة له من الطّرفين بموجب اتّفاق التّحكيم أم لا؟

5- هل هناك تعليل للقرار أم لا، وليس من شأن القاضي هنا أن ينظر في كفاية التّعليل؟

6- هل القرار مخالف للنّظام العام خاصّة في إتاحة حقّ الدّفاع للطّرفين؟

7- هل يشتمل القرار على فقرة حكميّة؟

8- هل يشتمل القرار على ذكر أسماء المحكّمين وتواقيعهم؟

5- إذا قرّر القاضي إعطاء الصّيغة التّنفيذيّة للقرار التّحكيمي، فقراره قابل للاعتراض أمام القاضي نفسه. أمّا إذا رفض إعطاء الصّيغة التّنفيذيّة فقراره قابل للاستئناف.

ثانياً: التّنفيذ المعجّل

- هناك حالات تجعل التّنفيذ المعجّل حاصلاً بقوّة القانون، وهي حالات منصوص عليها، وقد تختلف بين دولة وأخرى. ومن واجب القاضي النّاظر في إعطاء الصّيغة التّنفيذيّة أن يقرن قراره فيها بالتّنفيذ المعجّل ولو لم يذكر ذلك في القرار التّحكيمي.

- في سائر الحالات يمكن للهيئة التّحكيميّة أن تقرن قرارها التّحكيمي بالتّنفيذ المعجّل وجوباً أو جوازاً حسب الشّروط القانونيّة، ويجب أن يكون قرارها معلّلاً، ولا تستطيع أن تتّخذ مثل هذا القرار إلاّ بناءً لطلب الخصم صاحب المصلحة. وفائدة التّنفيذ المعجّل أنّه لا يتوقّف لانتظار انتهاء مهل الاستئناف أو الإبطال، أو بسبب تقديم أيّ طعن كما هو الحال في التّنفيذ العادي. لكن المحكمة النّاظرة في

الاستئناف أو الإبطال يمكنها أن تقرّر وقف التّنفيذ.

11- الطّعن بالقرار التّحكيمي:

إنّ عدم إعطاء الصّيغة التّنفيذيّة للقرار التّحكيمي لا يغني عن الطّعن فيه، لأنّ القاضي المختصّ بالتّنفيذ ينظر إلى القرار التّحكيمي نظرة عامّة وشكليّة فإذا تأكّد من توافر الشّروط العامّة فيه أعطاه صيغة التّنفيذ، وإذا لم يعطه هذه الصّيغة فهو قرار موجود ويتمتّع بقوّة القضيّة المحكمة بين الطّرفين. لذلك فقد يكون من مصلحة أحد الخصمين أن يطعن فيه بقصد إلغائه أو إبطاله. وقد سمحت له القوانين المعاصرة بذلك. وأهمّ طرق الطّعن: الاستئناف والإبطال.

الطّعن بطريقة الاستئناف: تعتبر المحاكمة التّحكيميّة بمثابة المحاكمة لدى محاكم الدّرجة الأولى. لذلك يكون من حقّ الطّرفين أن يطعنا بالقرار التّحكيمي أمام محكمة الاستئناف، وقد نصّت على ذلك أكثر القوانين المعاصرة (في الولايات المتّحدة الأمريكيّة لم ينصّ على إمكانيّة استئناف القرارات التّحكيميّة).

وحقّ الطّعن أمام محكمة الاستئناف يمكن للطّرفين التّنازل عنه في الاتّفاقيّة التحكيميّة. لكن إذا لم يقع مثل هذا التّنازل، فإنّ القانون الإنكليزي (1979) يجيز الاستئناف المحدود، وهو الاستئناف المتعلّق بالمسائل القانونيّة ويشترط فيه أن يوافق جميع الفرقاء على تقديمه. أو أن توافق المحكمة العليا على ذلك. ومحكمة الاستئناف يمكنها أن تلغي القرار التّحكيمي وتعيد الموضوع إلى المحكّمين مع ملاحظاتها ليعيدوا النّظر في قرارهم، كما يمكنها أن تعدّل القرار المذكور.

أمّا القانون الفرنسي (1980) فقد أبقى الاستئناف طريقاً مفتوحاً أمام الفرقاء ودون تقييد، إلاّ إذا تنازلوا عنه في اتّفاقيّة التّحكيم صراحةً أو ضمناً، أو إذا رضخ المحكوم عليه صراحةً للقرار. ويحدّد القانون عادةً مدّة شهر منذ إعطاء القرار التّحكيمي الصّيغة التّنفيذيّة، بحيث يرفض الاستئناف شكلاً بعد هذه المهلة. وفي حال قبول الاستئناف شكلاً فإنّ ذلك يؤدّي إلى:

1. وقف التّنفيذ، إلاّ في حالة التّنفيذ المعجّل.
2. نقل القضيّة أمام محكمة الاستئناف.
3. حقّ هذه المحكمة في التّصدّي للموضوع.

الطّعن بطريق الإبطال: وهو طعن تقرّه أكثر القوانين المعاصرة، وإن اختلفت في تحديد سبب الإبطال، ونرى من المفيد ذكر أسباب الإبطال في بعض هذه القوانين حتّى يمكن للمحكّمين تلافيها، وعدم تعريض قراراتهم للإبطال. مع ملاحظة أنّ الطّعن بطريق الإبطال مسموح به لجميع الفرقاء رغم كلّ نصّ مخالف في اتّفاقيّة التّحكيم، وإنّ أسباب الإبطال عادةً تحدّد حصراً في القانون، وليس للمحكمة التّوسّع والاعتماد على أسباب أخرى.

– القانون الفرنسي (1980) يحدّد ست حالات لإبطال القرار التّحكيمي هي التّالية:

1– إذا باشر المحكّم التَّحكيم غير مستنِد إلى اتّفاقيّة تحكيميّة، أو كانت الاتّفاقيّة باطلة أو انتهت مدّتها.
2– إذا كانت المحكمة التَّحكيميّة مشكّلة بصورة غير قانونيّة، أو كان الحَكَم المنفرد معيّناً بشكل غير قانوني.
3– إذا لم يتقيّد الحَكَم بحدود المهمّة التي عهد إليه بها.
4– إذا لم يتمّ احترام مبدأ وجاهيّة المحاكمة.
5– إذا كان القرار التّحكيمي غير معلّل، أو غير متضمّن لأسماء الحكّام الذين أصدروه أو لتاريخ صدوره أو لتواقيع جميع الحكّام.
6– إذا كان الحكم قد خالف قاعدة من قواعد النّظام العام.

– القانون الفدرالي للولايات المتّحدة (1925) شبيه بالقانون الفرنسي وهو يحدّد خمس حالات لإبطال القرارات التّحكيميّة هي التّالية:

1– عدم صحّة الاتّفاقيّة التّحكيميّة.
2– انحياز المحكّم أو سوء تصرّفه.

3- خروج المحكَّمين عن نطاق صلاحيّاتهم.
4- خرق النّظام العام.
5- الاستحصال على القرار التّحكيمي عن طريق وسائل غير شرعيّة كالغشّ والخداع.

- القانون الإنكليزي (1979) حدّد سبباً واحداً لإبطال القرار التّحكيمي، وهو أن يكون المحكّم مفتقراً إلى الأهليّة القانونيّة والكفاءة. ويعتبر المحكّم غير كفء إذا كانت تنقصه المؤهّلات المطلوبة، أو إذا كان قد تجاوز حدود مهمّته. (لذلك يجب الانتباه إلى ضرورة اختيار المحكّمين الشّرعيّين من حملة الإجازات الشّرعيّة والقانونيّة).

الاستنساخ البشري
بين الثورة العلمية
والضوابط الأخلاقية والفقهية

الدكتور محمد الهواري

عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

الاستنساخ البشري
بين الثورة العلمية والضوابط الأخلاقية والفقهية

اتحفت الثورةُ العلمية المعاصرة البشرية بما ليس في الحسبان في عالم الحيوان والنبات، ويتوقع أن تؤدي بما تحمله من تقنية عالية، إلى نتائج وثورة في المعرفة قد تقلب الموازين وخاصة في عالم التكاثر البشري. والعلم اليوم لا تحدّه حدود، ولا يتقيد بالقيم، وهو ينطلق في كل المجالات دون أن تحجّر عليه القوانين الوضعية أو التقاليد أو القيم الدينية أو الأخلاقية.

ولقد تشعّبت المعرفة وتنوعت، وأصبحت التفصيلات فيها تفضي إلى تفصيلات جديدة وغزيرة ومثيرة وعلى مدى زمني متسارع، حتى ما يمرّ يومٌ إلا ويطالعنا بجديد، ولا يلبث أن ينفرط إلى تخصصات تَلدُ بدورها تخصصات أخرى، وذلك ما يمكن أن يعرف بالثورة العلمية المعاصرة، التي لا يعلم إلا الله سبحانه وتعالى مدى ما ستفضي إليه من معرفة وتقانة في المستقبلين القريب والبعيد. وقد يكون موضوع التكاثر البشري والهندسة الوراثية من أهم المواضيع المثيرة التي تشدّ إليها الأنظار، لارتباطها بالأحكام الشرعية والضوابط الأخلاقية والقانونية.

في الثالث والعشرين من شهر شباط/فبراير عام 1997 م أعلن الباحث الاسكتلندي إيان ويلموت I. WILMUT أنه حقق مع فريقه العلمي خطوة جديدة في طريق التكاثر النوعي، إذ تمكنوا في الضيعة التجريبية التابعة لمؤسسة روزلين Institute Roslin من تطوير تقنيات أدت إلى أن تلد نعجةٌ نسخةً منها دون إلقاح.

1 - الخلفية العلمية:

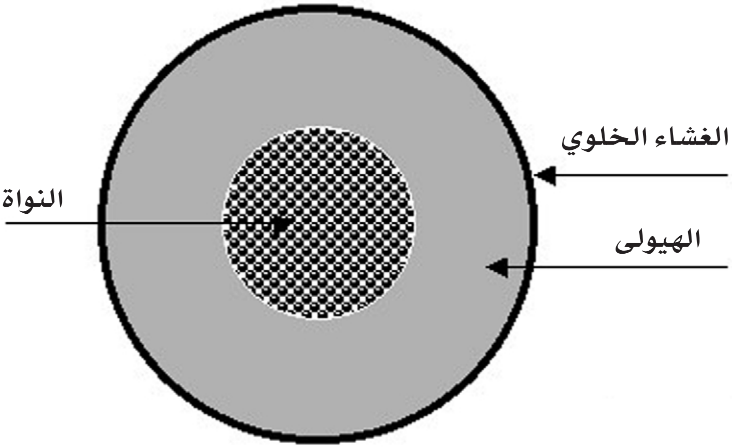
لفهم التقنية العلمية في الحدث السابق الذكر، لا بدّ من مقدمة عن المرتكزات العلمية التي اعتمدت عليها أبحاث ويلموت، ونحن نسوقها هنا بشكل مبسط قريب التناول ليسهل علينا فهم ما جرى.

أولاً) الخلية الجسدية:

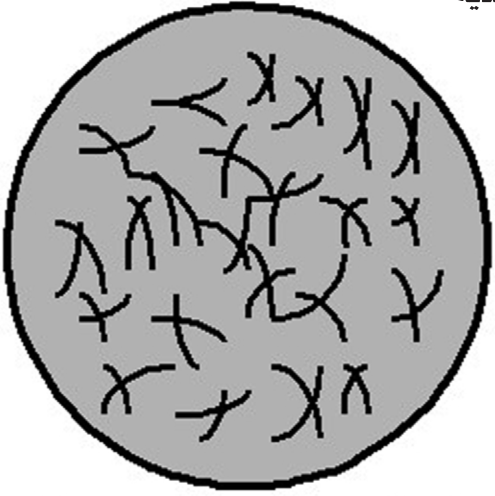
يتكون الجسم البشري كله من وحدات متمايزة تدعى بالخلايا كما يتكون البناء من قطع من الحجارة أو الطوب. وتحتوي كل خلية في داخلها على نواة هي سرّ النشاط الحياتي للخلية.ويحيط بالنواة غشاء نووي، وكذلك فإن النواة تحتوي بداخلها على شبكة ملونة تتكون من (46) شريطاً تلتقط بمجموعها الصبغة القاتمة، ولهذا تسمى بالأجسام الصبغية أو (الصبغيات Chromosomes).

أما باقي مساحة الخلية فيما بين النواة وبين غلاف الخلية فمليءٌ بسائل يعرف بالسائل الخلوي (الهيولى) أو السيتوبلاسما Cytoplasma.

والأجسام الصبغية الـ (46) هي حوامل الصفات الوراثية على هيئة وحدات من حمض خاص يسمى بالحمض النووي. Nucleic Acid وتسمى هذه الوحدات باسم المورّثات أو الجينات Genes، وهي مرتبة ترتيباً خاصاً، فكأنها حروف تؤلف كلمات، وهذه تؤلف رسالة عامة تقرر الصفات الوراثية للجنس البشري عامة. والصفات الوراثية لفرد بذاته لا يطابقها مثيلٌ بين الناس على مدى الزمان والمكان. ومن الجدير بالذكر أن الحقيبة الوراثية للإنسان تحوي ما لا يقلّ عن (100) ألف مورثة كلٌ منها متخصص بوظيفة معينة، فهذه تحدد لون العيون، وتلك طول القامة، وأخرى شكل الأنف... وهكذا.



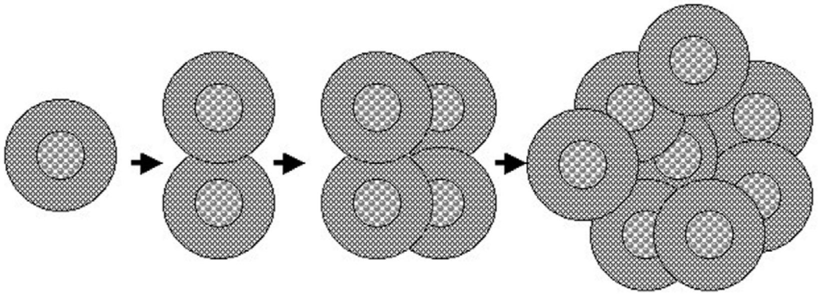
الخلية الجسدية



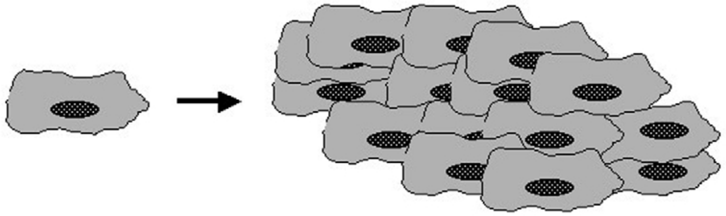
النواة والصبغيات (23) زوجاً

تتكاثر كل خلية بالإنقسام، وبموجبه ينشق كل شريط من هذه الأجسام الصبغية طولياً إلى نصفين، يتمم كل منهما نفسه إلى شريط كامل بالتقاط المواد اللازمة من السائل المحيط به. وهكذا تتكون شبكتان صبغيتان تُغَلَّفُ كلٌ منهما بغلاف نووي

لتصبح هناك نواتان تقتسمان السائل الخلوي، ويحيط بكل منهما غشاء خلوي، وتصبح الخلية خليتين، وهكذا أجيالٌ بعد أجيال من الخلايا المتماثلة. فالخلية الجلدية مثلاً تنجب أجيالاً من الخلايا الجلدية، وخلية الكبد تعطي أجيالاً من الخلايا الكبدية..... وهكذا.



انقسام الخلايا الجسدية **خلية جسدية**



نسيج جلدي **خلية جلدية**

ويبقى هناك سؤال هام جداً، فإن كانت كل خلية تشتق من خلية مماثلة لها، فلا بدّ أن تكون كل خلايا الجسم ناتجة عن خلية أصلية هي الخلية الأم، فلماذا كانت هناك خلايا جلدية وخلايا كبدية وخلايا عظمية وخلايا عضلية وخلايا دموية وهلمّ جراً...؟ ما دامت القاعدة أن كل خلية تلد خليتين مشابهتين لها مقتسمتين بالتساوي حصيلتها الإرثية التي تحملها الأجسام الصبغية. وهذا ما سنجيب عليه في الحديث عن الخلايا الجنسية. !

ثانياً) الخلايا الجنسية:

تتألف الخلايا الجنسية من نوعين من الخلايا الذكرية والأنثوية:
- فالذكرية هي المنويات التي تفرزها الخصية.
- والأنثوية هي البييضات التي يفرزها المبيض.

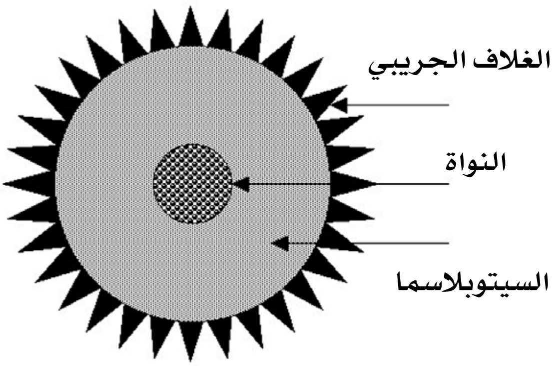
والخلايا الجنسية هي كسائر الخلايا؛ إلا أنها تتمتع بخاصيةٍ لا تتصف بها الخلايا الأخرى، ذلك أنها في الإنقسام الأخير الذي تتهيأ به للقدرة على الإخصاب لا ينشطر الشريط الصبغي إلى نصفين يكمّل كل منهما الآخر، بل تبقى الأجسام الصبغية سليمة، ويذهب نصفها ليكوّن نواة خلية، ويذهب النصف الآخر ليكوّن نواة خلية أخرى. فتكون نواة الخلية الجديدة إذن مشتملة على (23) صبغياً (كروموزوم)، لا على (23) زوجاً، لهذا يسمى هذا الإنقسام بالانقسام الاختزالي أو النصفي. فكأن النواة فيما يختص بالحصيلة الإرثية نصف نواة.

والقصد من ذلك أنه إذا أخصب منويٌ ناضج بييضةً ناضجةٌ باختراق جدارها السميك، التحمت نواتاهما ونتجت نواة واحدة ذات (23) زوجاً لا فرداً (أي 46) من الأجسام الصبغية كما هي الحال في سائر خلايا جسم الإنسان، فكأنهما نصفان التحما في خلية واحدة هي البيضة الملقحة، وهذه أولى مراحل الجنين.

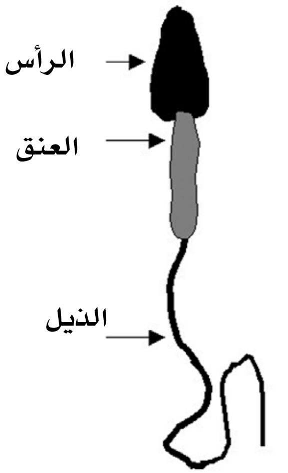
وهناك خصوصية للبيضة الملقحة تنفرد بها دون سائر خلايا الجسم... وسرّ هذه الخصوصية مركوز في السائل الخلوي (السيتوبلاسما) الذي يحيط بالنواة، إذ بينما تتكاثر خلايا الجسم كما أسلفنا إلى أجيال لا نهاية لها من الخلايا المتماثلة (خلايا الكبد أو الجلد أو الدم... مثلاً)، فإن البيضة الملقحة تشرع في الإنقسام إلى خلايا متماثلة لعدد محدود من الأجيال، فما تكاد تفضي إلى كتلة من اثنتين وثلاثين (32) خلية حتى تتفرع خلايا الأجيال التالية إلى اتجاهات وتخصصات شتى ذات وظائف متباينة وتتخلق إلى خلايا الجلد والأعصاب والأمعاء والعظام وأعضاء وغيرها، أي تنحو إلى تكوين جنين ذي أنسجة وأعضاء مختلفة ومتباينة، على الرغم من أنها لا زالت تشبه الخلية الأم التي أنتجتها من حيث مادتها الوراثية (الأجسام

الصبغية أو الكروموزومات)، إذ ينشق كل شريط كروموزومي إلى نصفين يكمّل كلٌّ منهما نفسه ويتجه إلى خلية الجيل التالي وهكذا...

وبالرغم من هذا التشابه واحتواء كل نواة خلية على الأزواج الثلاثة والعشرين أي الـ (46) فرداً من الكروموزومات، فإن طوائف من المورّثات (الجينات (مِمّا تنطفئ بقدرة قادر، فتبقى موجودة لكنها غير فعالة، في تمايز يُتيحُ لكل مجموعة من الخلايا أن تفضي إلى نسيج أو عضو من أنسجة الجسم وأعضائه المتعددة.



بييضة



حيوان منوي

2 - ما هو الاستنساخ؟

"الاستنساخ" في اللغة مصدرٌ معناه طلبُ عملِ نُسخة من كتاب مكتوب، أي مطابق للأصل تماماً. ومنه قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُم تَعمَلونَ** ﴾ (الجاثية: 29). وقال صاحبُ لسان العرب: معناه نستنسخ ما تكتبه الحفَظَة فيُثبَتَ عند الله. وفي التهذيب: أي نأمر بنسخه وإثباته.

والاستنساخ في المصطلح العلمي المعاصر هي الكلمة العربية التي وضعت بمقابل كلمة Cloning الإنكليزية المأخوذة من كلمة Clone والتي تعني: الواحد من مجموعة من الأحياء أنتجت من غير تلقيح جنسي. وأصل الكلمة من Klone اليونانية التي تعني (البرعم الوليد).

ونحن هنا نقصد بالاستنساخ الحصول على عدد من النسخ طبق الأصل من نبات أو حيوان أو إنسان بدون حاجة إلى تلاقح خلايا جنسية ذكرية أو أنثوية. ونقصد بنسخة طبق الأصل أنها تحتوي على التراث الإرثي الكامل الموجود في خلايا صاحب الزريعة، فيكون المخلوق الناتج صورةً منه تماماً، كالكتاب الذي نطبع منه آلاف النسخ فتجيء متشابهة تمام الشبه.

وسبق أن ذكرنا أن الذي يحدد وجهة انقسام نواة الخلية، فانقسام الخلية إلى خلايا من نفس النوع أو إلى جنين كامل هو السرّ الكامن في السائل الخلوي (السيتوبلاسما)؛ فإن كانت السيتوبلاسما لخلية عادية، كانت وجهة الانقسام هي الأولى؛ أي التي تنتج خلايا من نفس النوع، وإن كانت السيتوبلاسما لخلية جنسية (بييضة) كانت وجهة الانقسام هي الثانية أي التي تسير إلى تكوين جنين. وعلى هذا فلو جئنا بخلية جنسية ناضجة (بييضة) ونزعنا منها نواتها، ثم أتينا بخلية جسدية (من الجلد مثلاً)، وأخذنا منها نواتها وأودعناها داخل البيضة منزوعة النواة، فإن النواة الضيفة تشرع في انقسام ليس في اتجاه تكوين خلايا جلدية، ولكن في اتجاه تكوين (جنين) سيكون نسخة طبق الأصل ممن أخذنا عنه الخلية، لأن الخلية التي أودعناها النواة الضيفة أصبحت تحوي الكروموزومات الـ (46)

التي تحملها خلايا المعطي، لا الكروموزومات الـ (46) التي نصفها من الذكر (المنوي) ونصفها من الأنثى (البيضة)، فيكون الناتج خليطا منهما.

وبتكرار هذا نستطيع أن نحصل على أي عدد شئنا من النسخ التي تطابق تماماً في تكوينها الوراثي الفردَ صاحبَ تلك الخلايا.

ولقد أمكن إنجاز ذلك فعلاً في عدد محدود من الأحياء الدنيا كالضفدعة، أما استعماله في استنساخ السلالات المرغوبة في صناعة تربية الحيوان فلا يزال محدوداً لأسباب اقتصادية.

3 - الاستنساخ الجديد:

كشف العالمان جيري هال وروبرت ستلمان خلال اجتماع جمعية الخصوبة الأمريكية بمدينة مونتريال بكندا في شهر تشرين الأول / أكتوبر 1993 م عن طريقة جديدة للاستنساخ أثارت زوبعة كبرى لأنها تناولت جنين الإنسان رأساً، رغم أنها حصلت على جائزة أحسن بحث علمي في ذلك المؤتمر. ولا يعنينا كثيراً أنباء الزوبعة وأسبابها في الوقت الحاضر، وننتقل إلى الوصف العلمي لهذا الإنجاز الخطير.

نعود إلى ما ذكرناه عن البييضة الناضجة ذات الـ (23) كروموزوماً، وكيف يوافيها منويٌ ناضجٌ (23 كروموزوم) فيخترقُ جدارَها الخلوي السميك، وتلتحم النواتان في نواة تحملُ الكروموزومات الـ (46) كالعهد بخلايا الإنسان. ثم يحدث انقسامُ النُّوى، فالخلايا إلى جيلٍ بِكْر من خليتين، وجيلٍ حفيد من (4) خلايا وأجيال تالية من (8) و(16) و(32) خلية، وهكذا مع الشروع في التخصص والتمايز لتكوين أنسجة وأعضاء.

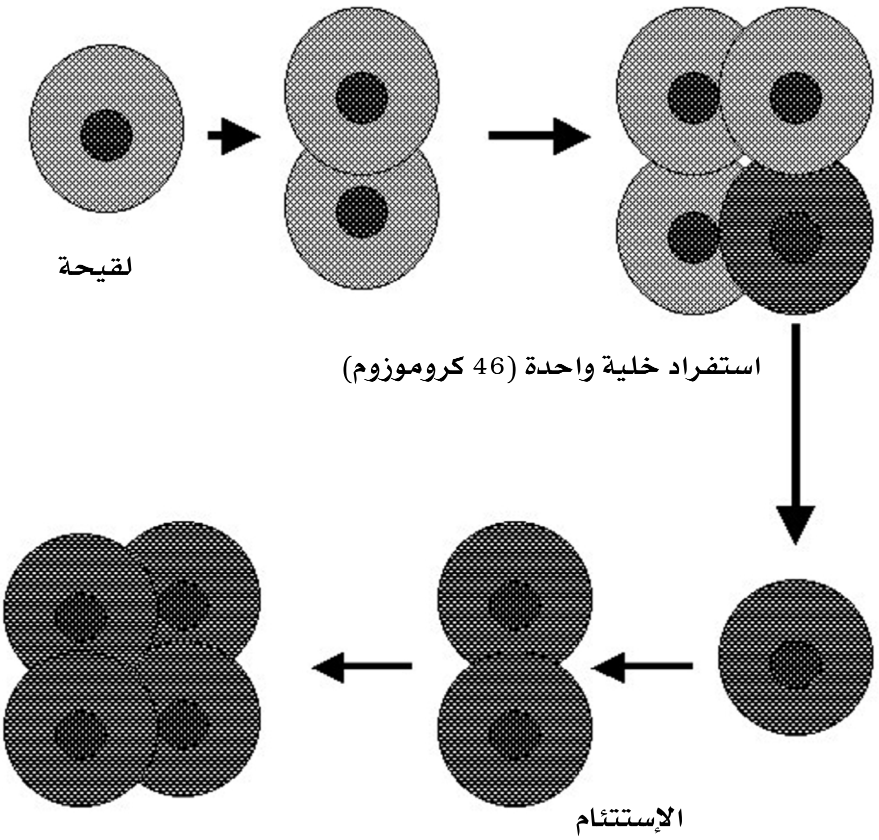
وخلال الانقسام الأول إلى خليتين يتمزق الجدار الخلوي السميك. وكشف العلماء أنه إذا لم يتمزق هذا الجدار فإن كلاً من الخليتين الناتجتين عن الانقسام الأول تعتبرُ نفسَها أمّاً أصليّة من جديد وتشرعُ في الانقسام لتكوين جنينٍ لوحدها،

وهو ما يحدث في الطبيعة في حالات التوائم المتشابهة، أي التي تنتمي إلى خلية أمّ واحدة.

واستطاع العلماء أن يُركّبوا من بعض الحشائش البحرية مادةً صناعية تؤدي وظيفة هذا الجدار الخلوي السميك. فإذا كُسِيَتْ به كلُّ خلية من خلايا الجيل الأول (الإثنتين)، أو الثاني (الأربع)، أو حتى الثالث (الثماني)، فإنها تعتبرُ نفسَهَا خليةً أماً من جديد وتشرع في النمو إلى جنين. وتكون تلك التوائم متطابقة في مادتها الوراثية بطبيعة الحال، فهي كالنسخ المتشابهة تماماً.

وبهذه الطريقة استطاع العالمان جيري هال وروبرت ستلمان أن يفصلا خلايا الأجيال الأولى ويكسواها بالجدار الخلوي الاصطناعي، فإذا هما يحصلان من سبعة عشر جنيناً باكراً على ثمانية وأربعين جنيناً كل منها نسخة من خليتها الأم (بواقع ثلاثة لكل جنين أصيل في المتوسط). ولم يحاول العالمان زرع تلك الأجنة في أرحام نساء، بل إنهما اختارا من البداية خلايا مَعيبة مقضيٌّ على أجنتها بالموت تلقائياً قبل أن توغل في النمو، وحسبهما أنهما أثبتا نجاح التجربة وسلامة المنهاج.

ولما كانت هذه الطريقة تتوخى في واقع الأمر إيجادَ سلالة من التوائم المتشابهة تنتسب أصلاً إلى بيضة ملقحة واحدة فيمكن أن نطلق على هذه الطريقة اسم "الاستتئام" تمييزاً لها عن طريق الاستنساخ المقصودة في هذا البحث.



4 - الفاتنة دوللي: DOLLY

ذكرنا أن العالم الاسكتلندي إيان ويلموت أعلن في شهر شباط/فبراير من عام 1997 م عن ولادة نعجة أسماها باسم دوللي، المغنية النجمة الأمريكية ذات الصدر الخصب البارز، بما أنها أخذت من ضرع برزَ واحتقن.

خطوات التجربة:

1. تم الحصول على (277) بييضة ناضجة مما يفرزه مبيض نعجة ذات رأس أسود، وقام الفريق العلمي بتفريغ هذه البييضات من نواتها.

2. أخذ الفريق من ضرع نعجة بيضاء الرأس عمرها (6) سنوات من فصيلة فان دورست Finn Dorst خلايا عديدة، وسميت هذه النعجة باسم روزي Rosy (والدة المغنية دوللي).

3. نزعوا من كل خلية من خلايا الضرع النواة الخاصة بها، ثم خدّروا نشاطها.

4. أودعوا نُويّات خلايا الضرع في البييضات المنزوعة النواة، ثم وُضِعَتْ كل بييضة مع نواتها في أنوب اختبار.

5. سلطوا على الخلية في أنبوب الاختبار صعقةً كهربائيةً مماثلةً للصعقة التي تحدث عند الاندماج الطبيعي بين الثلاثة والعشرين كروموزوماً من الحيوان المنوي والثلاثة والعشرين من البيضة، فساعدت هذه التقنية على تنشيط الانقسام المماثل للانقسام الطبيعي.

6. من أصل (277) بييضة، أَخَذتْ (29) فقط في الانقسام حتى بلغت ما بين (8) و(16) خلية متماثلة.

7. قاموا بزرع هذه العلقة في مكانها من الرحم.

8. ومن بين (29) بييضة متقسمة، أخذت واحدة فقط مداها فولدت السخلة دوللي (نعجة صغيرة) حية تامة الخلق في شهر تموز/يوليو عام 1996 م وكان وزنها (6ر660 كغ) وهي مماثلة تماماً لأمها الجسدية (Rosy... RhQ) ذات الرأس الأبيض.

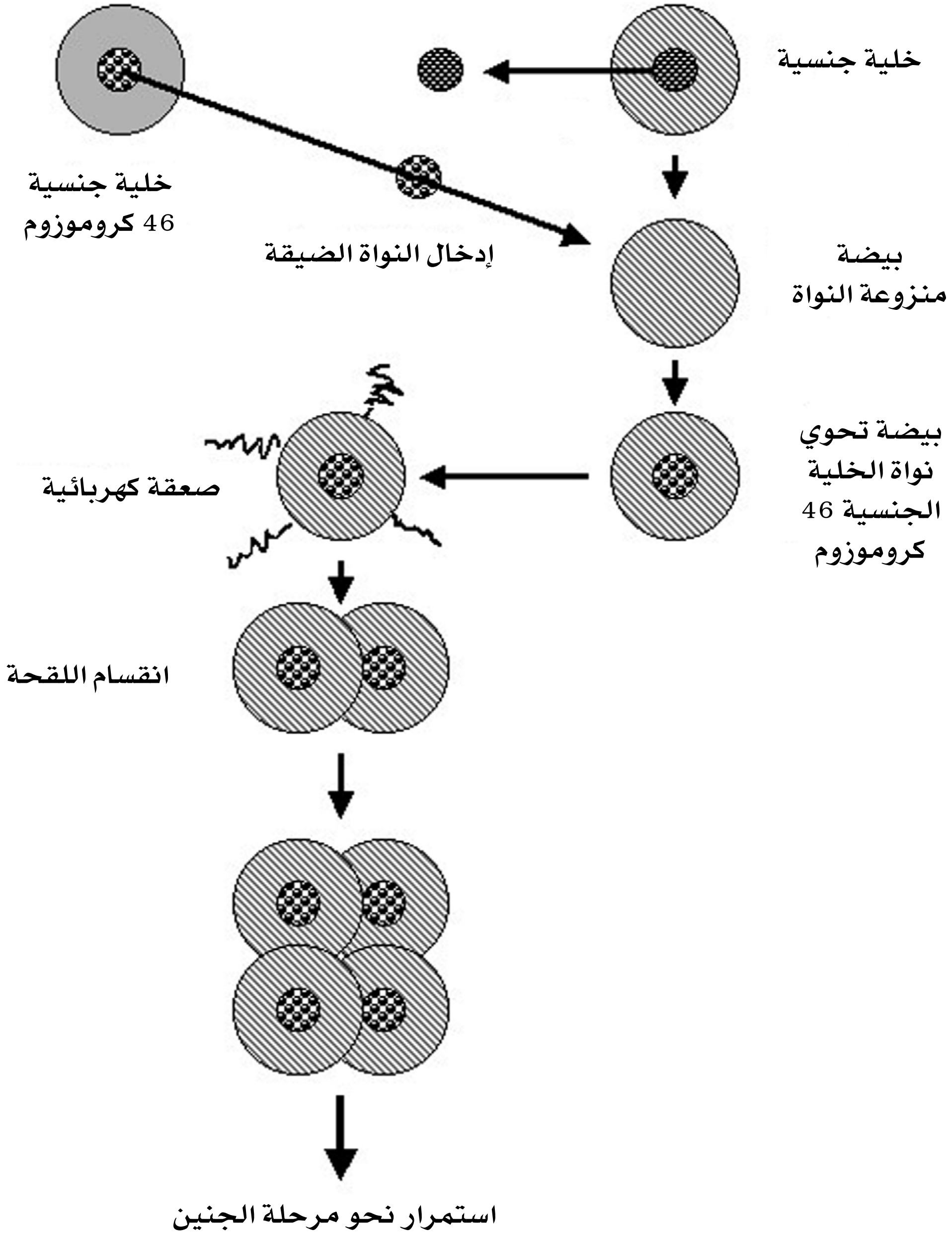
9. أخذوا يراقبون نموها حتى بلغت شهرَها السابع، فأعلنوا عن نجاحهم العلمي للعالم في شهر شباط/فبراير 1997 م، وتناقلت صورته وسائل الإعلام عبر العالم.

لقد ذكرت مجلة النيوزويك الأمريكية في عددها الصادر في 1997/3/10م أن النعجة دوللي تكلّفَ إنتاجها (000 750) دولاراً، وذكرت مجلة الإيكونوميست الصادرة في 1997/3/1م وصفاً كاملاً للتجارب المذكورة، كما يمكن الرجوع إلى مقال (ويلموت وزملائه) المنشور في مجلة الطبيعة Nature الصادرة في 1997/3/27 م من صفحة (808-810).

النعجة دوللي

إيان ويلموت

ملاحظة: أعلن عن وفاة النعجة دوللي بتاريخ يوم الجمعة 14 شباط / فبراير 2003 نظراً لإصابتها بالتهاب الرئة وبعد عمر دام ست سنوات ونصف وقد ظهرت عليها علامات الشيخوخة المبكرة بشكل واضح. هذا وقد تمت الوفاة بإعطاء النعجة حقنة قاتلة.



مراحل عملية الاستنساخ

5 - قرود أوريغون OREGON

وبعد أقل من أسبوع من الإعلان عن ولادة دوللي، أعلن أيضا عن نجاح تجربة أخرى في جامعة أوريغون بالولايات المتحدة الأمريكية بتاريخ 1997/3/2م مرت بالمراحل التالية:

1. تمّ تخصيب بييضة منزوعة من قردة أنثى بحيوان منوي من قرد ذكر، ووضعت اللقيحة في أنبوب اختبار.

2. انقسمت اللقيحة إلى اثنتين فأربعة وهكذا...

3. عزلوا من هذه السلسلة المتلاحمة من الخلايا الجنسية الباكرة خلية واحدة، وضمّدوا مكان الانفصال باللجوء إلى تقنيات متقدمة، وحصلوا على خلية مستقلة تحمل (46) كروموزوماً وفيها جميع الحقيبة الوراثية التي في الخلايا الأخرى.

4. وضعوا هذه الخلية التوأم في أنبوب الاختبار، وأجروا عليها جميع التقنيات التي تساعدها على الانقسام.

5. وبعد أن قطعت الخلية شوطاً معيناً من التكاثر، زرعوا المجموعة الأولى في رحم قردة، وزرعوا المجموعة الثانية التوأم في رحم قردة ثانية.

6. نمت كل علقة في الرّحم المزروعة فيه إلى أن وضعت كل قردة (قريدة) توأماً مماثلة للأخرى في جميع خصائصها ومميزاتها، وتحمل حقيبة وراثية مساوية للتوأم.

يقول الباحثون في جامعة أوريغون بأن أهمية البحث تعود إلى أنه أول تجربة ناجحة تجري على الأحياء الأوائل Primates التي ينتمي إليها الإنسان، بمعنى أنها تفتح باباً للاستنساخ البشري وإمكانية حدوثه في المستقبل. والأمر الآخر الذي توخاه الباحثون من استنساخ قرود متماثلة في حصيلتها الإرثية، هو الحصول على حيوانات متماثلة لإجراء التجارب على الأدوية الحديثة لمعرفة أثرها بشكل أكثر دقة مما لو أجريت هذه التجارب على حيوانات غير متماثلة إرثياً.

6 - مزايا وعيوب الاستنساخ الحيواني:

تدل التجارب التي أجريت على الحيوانات على أن مزايا استنساخ الحيوان تفوق عيوبه للأسباب التالية:

1) يمكن استنساخ أعداد هائلة من الخراف والبقر لتوفير الغذاء للعالم.

2) استنساخ أبقار تنتج حليباً يعادل حليب الأم، وفي هذا فائدة عظيمة للأطفال المصابين بنزلات معوية أو لديهم حساسية تجاه حليب البقر.

3) يمكن استنساخ حيوانات ثديية (كالقرود والخنازير) لها قلوب وأكباد يمكن نقلها جراحياً إلى الإنسان دون أن تتعرض لعملية الرفض من الجسم البشري المنقولة إليه.

4) يمكن استنساخ حيوانات (قردة أو فئران أو غيرها) كل مجموعة منها لها صفات وراثية واحدة، مما يسهل الأبحاث العلمية على مسببات السرطان.

5) يمكن استنساخ بعض فصائل الحيوانات المهددة بالانقراض.

7 - ما بعد دوللي:

ساعد التقدم العلمي في الأبحاث الحيوية على تطور تقنية الاستنساخ تطوراً سريعاً وهائلاً. فبعد سنتين من ولادة النعجة دوللي، أعلن علماء من هاواي Hawai في شهر تموز/يوليو 1998أنهم وصلوا إلى طريقة جديدة معدّلة في استنساخ فئران بأسلوب أكثر نجاحاً من أسلوب ويلموت الذي اضطر لأن يجري (276) تجربة لتنجح منها واحدة فقط.

وكذلك أعلن علماء صينيون عن توصلهم لوضع طريقة ناجحة لاستنساخ دببة الباندا Panda النادرة والمهددة بالانقراض، وتوقعوا أن تتم عملية استنساخ الدببة الضخمة خلال عام 2003 م بدعم من الحكومة الصينية.

دب الباندا النادر

هذا وقد تمكن العلماء من مزاوجة عملية الاستنساخ مع تقنيات حيوية أخرى معروفة، كالتقنية التي لجأ إليها إيان ويلموت ومعاونوه العاملون في مؤسسة PPL الدوائية وتمكنوا بذلك من إنتاج النعجة بوللي Polly وهي نعجة تحمل مورّثا بشريا هو العامل (IX) المساعد على تخثر الدم. والأمل أن تنج النعجة بوللي لبناً يحوي البروتين ظة المذكور والذي يمكن استخلاصه من اللبن والاستفادة منه في معالجة الناعور Hemophilie (مرض عدم تخثر الدم الوراثي).

8 - الاستنساخ البشري وإمكانية حدوثه:

قبل أن نخوض في البحث، نحب أن نشير إلى نقطتين هامتين:

النقطة الأولى: ما هو حادث في مجال "علوم التكاثر البشري"

1) نجاح عملية طفل الأنابيب وزرع البيضة الملقحة في رحم الأم البيولوجية (الرحم الظئر أو المستعارة)، ولم يعد الحديث عن هذا الموضوع مستغرباً في الأوساط العامة.

2) عملية نقل الجنين من أم إلى أخرى، وهي عملية شبيهة بطفل الأنابيب، إلا أن التلقيح يتمّ داخل قناة رحم صاحبة البيضة، وبعد أيام قليلة يجري غسيلٌ للرحم للحصول على الجنين المتعدد الخلايا الذي يزرع فيما بعد في رحم الأم المستعارة

والتي ستحمله حتى الولادة.

3 فصل خلية من جنين متعدد الخلايا (16 خلية مثلاً) وفحصها للتأكد من خلوّها من أمراض وراثية معينة، ثم يزرع باقي الجنين في رحم الأم للنمو حتى تمام الحمل.

النقطة الثانية: ما هو حادث مؤخراً في "علوم التكاثر الحيواني":

1) ميلاد الشاة دوللي.

2 فصل البيضة الملقحة بعد أول انقسام لها إلى خليتين تنتج كل منهما حيواناً توأماً مستقلاً عن الثاني (الاستتئام).

3) البيضة الملقحة بعد (3-4) انقسامات تصبح جنيناً متعدد الخلايا (8-16 خلية)، ويجري فصل هذه الخلايا، ويزرع كل منها على حدة ليتابع نموّه إلى جنين مستقل.

إن ما يحدث الآن في علوم التكاثر البشري وعلوم التكاثر الحيواني يجعلنا نعتقد أن الاستنساخ البشري قابل للتحقيق، وفي الغالب في وقت أقرب مما نتوقع.

ومن المعلوم أنه لم يعلن حتى اليوم عن نتائج الأبحاث والتجارب في مجال الاستنساخ البشري بصورة مفصلة، لأن مراكز الأبحاث تحيط أعمالها بكثير من السرية. ولقد رأينا أن النعجة دوللي ولدت حقيقة في شهر تموز / يوليو 1996 م، ولم يعلن عن ولادتها إلا في شهر شباط 1997 م. ولقد ذكرت النشرات الاقتصادية أن الشركة جذذ الإنكليزية الممولة لأبحاث معهد روزلين ارتفعت قيمة أسهمها بمقدار 13٪ في بورصة لندن عشية الإعلان عن هذا الحدث.

إن نجاح الاستنساخ في الثدييات العليا كالخراف والقردة يظهر لنا أنه ليس هناك ما يمنع أن تتم عملية الاستنساخ البشري يوماً ما، إن آجلاً أو عاجلاً، فالتقنيات العلمية المتقدمة جداً أسهمت في القيام بتجارب وإنجازات علمية، كانت في يوم من الأيام ضرباً من الخيال.

وعلى الرغم من حظر كثير من الدول من أن تجري التجارب على الاستنساخ البشري، إلا أنه تمَّ الإعلان في شهر كانون الثاني / يناير 2002م عن مشروع خطير لاستنساخ أول جنين بشري من خلال الأبحاث التي يجريها مختبران سرّيان في بلدين مختلفين يشرف عليهما الدكتور بانايوتيس زافوس Panayotis Zavos وهو طبيب من أصل قبرصي عمره 57 سنة ومتجنس بالجنسية الأمريكية ومتخصص بأبحاث العقم ويعاونه أكثر من (12) متخصصا في هذا المجال.

يقول الدكتور زافوس: في الوقت الذي نعلن فيه عن مشروعنا فإننا فعالون ونشيطون وسنقوم في وقت قريب، قد لا يتعدى نهاية السنة الحالية باستنساخ أول جنين بشري. ولدينا ما يزيد عن عشرة أزواج وزوجات متطوعين لخدمة أبحاثنا، ويمتاز هؤلاء المتطوعين بأنهم عقيمون لا يقدرون على الإنجاب. وصرح بأن فريقه العلمي استطاع أن ينجح بنقل نواة من خلية بشرية إلى بييضة حيوانية ولكنه لم يتمكن بعد من نقل النواة البشرية إلى بييضة بشرية، وهو متفائل جداً في الوصول إلى هذه الغاية.

الدكتور بانايوتيس زافوس

ويخطط الفريق العلمي للحصول على أجنة من خلال نقل نواة من خلية مأخوذة من أحد الأبوين ودمجها في بييضة منزوعة النواة ومأخوذة من امرأة أخرى متطوعة. تترك البيضات اللقيحة لتنضج خلال (3–5) أيام ثم تجمّد في الثلاجة ليتم فحصها فيما بعد ومعرفة ما إذا كانت تبدي عيوباً إرثية أو كيميائية أو فيزيولوجية. وبعد التأكد من خلوّ اللقيحة من العيوب، توضع من جديد في رحم الأم التي أحذت منها الخلية البشرية، وسيكون الوليد الجديد مطابقا تماماً لأحد الأبوين.

لقد حذّر كثير من خبراء الاستنساخ الحيواني من القيام بأية محاولة لاستنساخ جنين بشري لأسباب أخلاقية ولضعف الأمل لديهم في نجاح تجربة الاستنساخ في الإطار البشري. وذلك على خلاف الدكتور زافوس الذي يدعى بأن لديه التجربة وجميع الاحتياطات اللازمة لنجاحها.

لقد تقدمت كل من فرنسا وألمانيا بمذكرة تحذيرية إلى الأمانة العامة للأمم المتحدة لتقوم المنظمة بإعداد مشروع اتفاق دولي ضد تجارب الاستنساخ البشري بغية الإخصاب والتوالد. ولكن جدول أعمال المنظمة لا يسمح بفتح ملف الموضوع قبل حلول عام 2003 م.

واعتبرت فرنسا وألمانيا أن كل من يقوم بهذه التجارب هو خارج على القانون مهما كان موطنه وجنسيته.

9 - الخلايا الأرومية: STEM CELLS

عندما نأخذ خلية جسدية من إنسان ما وننزع منها نواتها، ثم نودعها في بييضة منزوعة النواة مسبقاً؛ فنحصل بذلك على لقيحة قابلة للتكاثر لتعطي جنيناً مشابها للإنسان الذي أخذت منه النواة. تتطور الخلية اللقيحة بالتكاثر لتصل إلى جنين أولي يحوي (6) خلايا. من المعلوم أن جسم الإنسان يشتمل على ملايين الخلايا.

يتألف الجنين الأولي من خلايا تدعى بالخلايا الأرومية، وهي خلايا حيوية نشيطة قادرة على التكاثر وإنتاج الأعضاء المختلفة المكوّنة للكائن الحي.

تهدف الدراسات الحديثة إلى وضع طريقة تستفيد من الخلايا الأرومية لإنتاج أعضاء معينة يمكن أن نستبدلها بأعضاء معيبة موجودة في الكائن الحي. وبالفعل فقد توصل العلماء إلى نتائج مبشرة من خلال التجارب التي أجروها على فئران مريضة وتمكنوا من تعويض بعض الأعضاء المعيبة فيها بأعضاء سليمة ناتجة عن الخلايا الأرومية.

وبالمقابل فإن التجارب التي أجريت على أربعين شخصاً مريضاً في جامعة كولومبيا في نيويورك كانت نتائجها مأساوية وغير مشجعة في الوقت الحاضر. ولكن كما هو معلوم فإن السباق العلمي بين مؤسسات البحث المختلفة والموازنات المالية الهائلة الموضوعة تحت تصرفها لا تزال تبعث على الأمل بالرغم من المخاطر التي تكتنفها من خلال التجارب على العنصر البشري.

وتكمن أهمية الموضوع بأن الخلايا الأرومية التي يعود أصلها إلى إنسان مريض، قادرة على إنتاج أعضاء مماثلة تماما لأعضاء الشخص المريض ولها نفس التكوين الوراثي، وبذلك يمكن نقلها إليه بدلاً من الأعضاء المعيبة دون أن يكون هنا أي رفض مناعي للعضو المنقول.

10 - المشكلة الأخلاقية:

ينظر العلماء إلى الجنين الأولي بأنه لم يبلغ مرحلة الإنسان الكامل، ولكنه كائن حي يتمتع بفاعلية هائلة جداً. والمسألة المطروحة: هل يجوز لنا أن نحصل على أجنة أولية مُعَدّة لإنتاج قطع غيار بشرية فقط. فهناك كثير من الهيئات العلمية والمدنية والدينية تعارض هذا الأسلوب في معالجة المرضى وترفض التجارب على الأجنة البشرية.

والأخطر من ذلك أن نجاح التجارب في إنتاج الأعضاء بالاستنساخ العلاجي لا يمكن أن يقف حائلاً دون المضي في الاستنساخ لأغراض إنتاج كائنات بشرية كاملة (الاستنساخ الإنجابي). فالحصول على جنين أولي يعتبر المرحلة الرئيسية في التكاثر بطريقة طفل الأنابيب حيث يتم نقل هذا الجنين الأولي إلى الرحم ليتابع

طريقه إلى مرحلة الإنسان الكامل الذي سيكون صورة طبق الأصل عن أحد أبويه.

ومن المعلوم أن مؤسسات البحث العلمي تحاول أن تتجنب الجانب الأخلاقي للموضوع، بل إنها تريد أن تدفع المؤسسات التشريعية لاستصدار قوانين تساعدها على متابعة طريقها في الاستنساخ البشري. وبهذا يمكنها أن تسيطر على السوق التجاري الهائل لمعالجة كثير من الأمراض المنتشرة في العالم كداء السكري والسرطان والأيدز وداء بيركنسون وألزهايمر والأمراض الوراثية وغيرها، مما سينعكس ليس فقط على المرضى والصحة العامة بل على الجنس البشري ومستقبله بشكل عام.

ولقد منعت فرنسا إلى اليوم جميع تجارب الاستنساخ العلاجي البشري استجابة لرأي اللجنة الوطنية للأخلاق الحيوية وللمجموعة الأوروبية للأخلاق أيضاً. ويقف بعض الباحثين في الجينات نفس الموقف في المعارضة. وهناك اتجاه لأن يصدر البرلمان الفرنسي تشريعات يسمح بموجبها إجراء التجارب على الخلايا الأرومية المحفوظة بالآلاف في الثلاجات لأغراض علاجية فحسب دون أن يكون هناك أي اتجاه لإنتاج كائن بشري. وموقف ألمانيا مشابه للموقف الفرنسي.

أما في أمريكا فلم تصدر أي تشريعات تمنع البحث في هذا المجال سوى أنها لا يمكن أن تموّل من خزانة الدولة وعلى المؤسسات العلمية أن تؤمن حاجتها المالية بطرقها الخاصة.

11 - الاستنساخ البشري لماذا؟

1. ترى مؤسسات البحث العلمي أن الاستنساخ البشري يمكن أن يقودنا لدراسة معمّقة حول دور السيتوبلاسما في برمجة عمل النواة، وكذلك دراسة دور سيتوبلاسما البيضة في نقل بعض الأمراض الوراثية.

2. الاستنساخ البشري طريقة تساعد على اصطفاء الأنواع البشرية Eugenique والحصول على سلالات ذات صفات متميزة ومبدعة، وهذا ما كانت تسعى إليه السلطات النازية وغيرها من الطوائف الدينية المنحرفة.

3. ويرى بعض العلماء أن الاستنساخ البشرى هو نوع من التغلب على الموت باستنساخ سلالات بشرية متماثلة لا حدود لها، فهو بذلك نوع من الخلود البشري في الحياة.

4. الاستنساخ البشري يمكن أن يؤدي في مستقبل قريب جداً إلى تكوين الإنسان الكامل كما صرح بذلك الدكتور بانايوتيس زافوس والدكتور الإيطالي سيفيرينو أنتينوري Sevirino Antinori.

5. يعتبر الاستنساخ البشري نوعا من التأمين على الحياة والصحة، فإذا حملت الأم بطفل واختزنت منه نسخة تحفظ بالتبريد، فإن هذه النسخة قد تدعو الحاجة إليها إن مات الطفل وأراد والداه أن يعوّضاه بطفل مماثل له تماماً. أو قد يحتاج الطفل في المستقبل إلى زرع عضو أو نسيج وتعوق ذلك مشكلة المناعة، إن عزَّ العثور على الزرعة الموائمة فتزرع النسخة التوأم الاحتياطية وتنمو ليؤخذ منها العضو أو النسيج المطلوب، ونظراً للتطابق بينهما فمن المؤكد أن الزرعة سيقبلها الجسم المنقولة إليه دون احتمال رفضها مناعياً. يكون السؤال هنا: هل من الجائز أن تُنْشَأ حياة وتُهدر من أجل إنقاذ حياة أخرى.

6. وهناك من ينظرون إلى الأمر نظرة فلسفية بعيدة الأمد. فإن قدرة الجنس البشري على البقاء في حياته الأرضية تعتمد لدرجة كبير على التنوّع الجيني الفردي، وفتحَ بابُ الاستنساخ خطوةً في عكس الاتجاه.. إذ سيكون الاتجاه إلى إنجاب الذراري المتشابهة جينياً وذات الصفات الوراثية المتميزة، مع الاستغناء عن طريق الإجهاض عن الأجنة التي لا تتمتع بهذه الصفات، مما سيزيد في ترخيص الحياة البشرية خاصة في بلاد مثل أمريكا التي يتم فيها كل عام ما يزيد عن مليون ونصف من عمليات الإجهاض لأسباب تافهة، أو بغير أسباب على الإطلاق وستدخل البشرية حقبة جديدة لا يكون الطفل فيها مرغوباً من ولديه بدافع الغريزة الوالدية، ولأنه ضناهما وفلذة كبديهما، ولكن بشروط ومقاييس وصفات وراثية، إن توفرت فبها ونعمت، وإلا فلهما عنه مندوحة.

7. وسيثور سؤال عن ماهية الصفات الوراثية المطلوبة، وما هي الصفات غير

المرغوبة، وما هي حدود العلل التي تحتمل، وتلك التي لا تحتمل، ومن الذي يقرر ذلك؟. وهل سيصاب الوالدان بخيبة أمل إن لم تتحقق توقعاتهما التي استقرت منذ عَايَنَا النسخة الجينية لجنينهما، والتي بلغت مرحلة الطفولة أو الشباب؟ فإن الناتج الختامي لا يعتمد على المادة الإرثية فحسب، وإنما على ظروف بيئية كالتربية والتعليم والتغذية والصحة والتنشئة وغيرها..

8. وهل من الصالح استنساخ جنينين توأمين يفصل بين عمريهما سنوات فيرى الصغير مستقبله فيما يعرض لتوأمه من أمراض وراثية يعلم أنها له بالمرصاد.؟

9. وهل من ضير في أن تحمل السيدة بتوأمها إن فصل عنها في الدور الجنيني الباكر، وبقي طيلة السنوات نسخة منها محفوظة بالتبريد؟

وما زالت الهوة بعيدة دون تمكن الحكومات من استنساخ شرائح اجتماعية بأسرها تحمل كل منها صفات تختار لها، فهذه سلالات العبقرية العلمية، وتلك سلالات الموهبة الرياضية والثالثة سلالات الحرب أو الضرب أو الطاعة العمياء التي لا تنزع إلى اجتماع أو اعتراض.

لكن المسألة مسألة زمن إذا استمر المنزلق في انزلاقه دون أن ترسم له السدود والقيود. ويحدد من الآن المسموح من الممنوع، فالعلم سلطان، وهو كأي سلطان يمكن أن يطغى إن لم يحكمه نظام أو يهيمن عليه دستور.

12 - مخاطر الاستنساخ البشري:

يرى البروفسور أكسيل كان Axel Kahn أن الاستنساخ البشري طريقة عظيمة الخطورة، فهي في الواقع عملية تستبدل طريقة التكاثر الجنسي بالطريقة اللاجنسية المأساوية. فمستقبل النوع البشري يتمثل في هذا التنوع الجيني الفطري الطبيعي. ومن جهة أخرى فإن النويات المنقولة كما تخضع لعملية مسخ كروموزومي Mutations Chromosomiques فتؤدي إلى أنواع بشرية غير متوقعة قد تختلف اختلافاً بينا عن الكائنات المعطية للنويات الأصلية.

ولو عدنا إلى النعجة دوللي فقد دلت الدراسات التي أجريت عليها بأن عمرها الخلوي أكبر بكثير من عمرها الولادي، بمعنى أنه أصيبت بتشيّخ مبكر، أي أن الاستنساخ لم يؤدِّ إلى كائنات فتية بل على العكس فكأن الخلايا احتفظت بذاكرتها العمرية وحافظت على عمر الخلية التي انتزعت من النعجة اللأم. وهذا ما جعل الدكتور إيان ويلموت يقف معارضا وبقوة لأي أسلوب من أساليب الاستنساخ البشري ويعتبره انتهاكا للكرامة الإنسانية.

ومن جهة أخرى كان ينظر إلى الأم الطبيعية على أنها تتمتع بصفات إنسانية واجتماعية وحيوية ومن خلال الاستنساخ البشري فستصبح الأم توأما لابنتها، وبذلك يفقد العنصر البشري كرامته وحريته في التكاثر الطبيعي المعروف ويصبح إنتاجه قسريا لا إرادة له فيه.فالإنسان ليس وسيلة أو قطعة غيار وإنما هو غاية بذاته ومخلوق مكرّم.

ويرى كثير من الباحثين العلميين والاجتماعيين أن هناك سلبيات خطيرة متوقعة للاستنساخ البشري، يمكن أن نذكر بعضها فيما يلي:

أولاً) من ناحية الفرد:

1. تمييع الذاتية: فمن بين النسخ لن يصبح هناك مفهوم "فرد بذاته".

2. قد تؤدي إلى علاقات لم يسبق اختبارها بين أفراد العائلة.

3. تحديد النسب: هل هو ابنٌ أو توأمٌ... أو ماذا؟

ثانياً) من الناحية الاجتماعية:

1. القرابة ستضطرب وتتغير بدرجة كبيرة.

2. ظهور إنجاب بين الجنس الواحد Intra-sex، وهناك نقاش حول حق المرأتين المرتبطتين بشذوذ جنسي في إنجاب مولودات فيما بينهما عن طريق الاستنساخ: البيضة من واحدة، والنواة من الأخرى.

3. تأثير تغيّر درجة القرابة على المواريث والقانون بما لا عهد للبشرية به، مما يستدعي ترتيباً جديداً لهذه العلاقات، وبالتالي للقوانين التي تنظمها.

ثالثا) من الناحية الإجرامية:

1. استنساخ شخص بدون إذنه.

2. بيع أجنة مستنسخة.

رابعاً) من ناحية العنصرية:

1. تخليق سلالات متميزة تعتبر هي الجنس الأرقى.

2. عمل جيش من المستنسخين الذين يحملون مورّثات الضراوة والشراسة والعنف.

3. تخليق طبقة من العبيد تعامل بما تحت المستوى البشري وتقبل بذلك.

13 - مواقف الهيئات تجاه أبحاث الاستنساخ البشري:

كانت هناك ثلاثة مواقف رئيسية:

1. موقف يشجع الاستنساخ ويرى أن مزاياه، وخاصة في مجال علوم التكاثر البشري تفوق أضراره، وهذا الموقف يتخذه المتخصصون في علاج العقم.

2. والموقف الثاني يعارض أي أبحاث في الاستنساخ البشري، ويرى فيه امتهاناً للإنسانية ولكرامة الإنسان وتهديداً للعلاقات الأسرية السليمة. كما يرى احتمالات مستقبلية لسوء الاستخدام في نواحي التفرقة العنصرية والاستبداد، وقد اتخذ هذا الموقف كل من حكومات ألمانيا وفرنسا وانجلترا، وحكومة كندا في طريقها لاتخاذ قرار مماثل.

3. أما الموقف الثالث فيرى عدم التسرع في الرفض أو القبول، بل يرى تحديد فترة مؤقتة توقف فيها الأبحاث حتى تتم دراسة النواحي الاجتماعية والأخلاقية

للاستنساخ، وبعدها يمكن أن يصرّح أو لا يصرّح باستئناف الأبحاث في هذا المجال. وهذا الموقف اتخذته الولايات المتحدة الأمريكية، إذ أوقفت الدعم الحكومي لميزانيات الأبحاث في المؤسسات العلمية المختلفة حتى تتم الدراسة. ولكن لا ننسَ أن القطاع الخاص في الولايات المتحدة الأمريكية لديه من الموارد ما يسمح في استمرار البحث، والحكومة لا تملك أي سلطان لتحديد الحريات في هذا الاتجاه، ما لم يصدر بذلك قانون من الكونغرس الأمريكي.

14 - الاستنساخ والأرأيتيون:

"الأرأيتيون" مصطلح يرد أحيانا على ألسنة الفقهاء... يقصدون به أموراً قد لا تمتّ إلى عالم الواقع، فيوسعونها بحثاً وجدلاً، وكانوا يظنون أنهم يهدرون الوقت والجهد فيما لا طائل وراءه، قائلين أرأيتَ لو حدثَ كذا وكذا ! فماذا يكون حكمه، وتقابله في كلام الأدباء والمؤرخين المناقشات البزنطية التي كان أهل بيزنطة يغرقون أنفسهم فيها، بينما العدو على الأبواب.

ولكن علمتنا العقود القليلة الماضية أن كثيراً مما يندرج تحت الخيال العلمي، يتحول وفي زمن وجيز إلى حقيقة واقعة وممارسة عادية. ولا ننس ما حصل في تقنية أطفال الأنابيب، وما سبقها من جدل لغاية أشهر قليلة من ولادة الطفلة لويزا براون، الطفلة الأولى بهذه الطريقة، والتي سمح لها بالتعرف على أبويها منذ أشهر قليلة بعد أن بلغت الثامنة عشر من عمرها. ومن سمات عصرنا أن التقدم العلمي يسير بسرعة مذهلة لا يمكن أن تلحق بها التشريعات القانونية أو الأحكام الأخلاقية، فتولدُ المحدثاتُ العلمية في فراغ منهما وتدخلُ حيّز التطبيق، وما أصبح أمراً واقعاً فإن من العسير أن يصادر.

من هنا كانت الحاجة إلى الأرأيتيين، الذين يتصورون الأمور قبل وقوعها بوقت يسمح لأهل القانون، وأهل الأخلاقيات المهنية بتمحيصها والحكم عليها، فما كان حميداً سُمِحَ له بالتطبيق، وما لم يكن كذلك حُكِمَ عليه بالمنع من قبل أن يجيء.

إن استنساخ نعجة في اسكوتلندة إيذان أكيد بإمكانه في الإنسان، ورغم أن بعض الدول -سارع في جوّ المفاجأة المذهلة- ففرض حظراً مؤقتاً على التجارب البشرية في هذا المجال، إلا أن حرية البحث العلمي أصبحت من مقدسات الإنسانية ومن ركائز الحضارة المعاصرة منذ تخلصت من قبضة الكنيسة. وأصبح الحلّ لا الوصاية على البحث العلمي، ولكن تصوّر كل ما يفضي إليه من تطبيقات، وهذه هي التي تُسْتَنْبَطُ لها أحكامُ الحِلّ والحرمة (أو الجواز الأخلاقي أو عدمه) كلاً على حدة، وتهيئة الغطاء القانوني ليكون جاهزاً عند الحاجة إليه.

وقد تقصّى الأستاذ الدكتور حسان حتحوت في دراسة له طائفةً من المسائل القابلة للحدوث عن طريق تقنية الاستنساخ البشري، لعلّ منها ما يقبل، ومنها ما يرفض، ومنها ما يحتاج إلى الضوابط الشرعية التي تحدد له المسار، فلا يزيغ ولا يميل، ونورد فيما يلي بعضاً من هذه الصور:

الصورة الأولى:

لنفترض أن إحدى الخلايا الجسدية (من الجلد مثلاً) أُخذتْ وعُولجَتْ بقصد إصدار نسخة وراثية طبق الأصل من أحد الأشخاص، وحُفِظَتْ في دور مبكر بالتبريد لمدة مئة عام أو أكثر، وبعد ذلك استمرّ استنباتها وزراعتها في (رحم) وولادتُها ونماؤها إلى رجل بالغ. ثم راح هذا "الشخص الجديد" - الجديد، النسخة طبق الأصل - إلى الأحفاد أو أبنائهم يطالب بالميراث الذي آلَ إليهم متخطياً له وكان له حق فيه.

فما التشريع أو الرأي الفقهي المقترح لمجابهة هذه الحالة؟

الصورة الثانية:

تُتيحُ هذه التقنية الجديدة وللمرة الأولى في التاريخ أن يتم التكاثر البشري "لا تزاوجياً" كما في الميكروبات، فلا يتخلقُ المولود وراثياً من المادتين الوراثيتين للذكر والأنثى، بل لواحد منهما. وفي نطاق الأسرة لن يُسمى الأولادُ "أولادَنَا"...

لكن الذكور نسخة عن الزوج، والإناث نسخة عن الزوجة من جهة التركيب الوراثي، حتى لو كانت زريعة الزوج اتخذت من رحم الزوجة مسكناً (رحماً ظئراً) لحين الميلاد.

فكيف ستكون الروابط الأسرية فيما بعد؟..

الصورة الثالثة:

زواجٌ عقيم، لأن الزوجة ليس لها مبيض يفرز بويضات. أُخِذّت خليةٌ من زوجها أو منها لتكون نسخة وراثية، وعولجت ثم أودعت رحمها لحِين الولادة. طرفٌ منهما سيحسُّ أن المولود هو فعلاً لا يحوي في تركيبه أيّاً من جيناته. وفي نفس الوقت لم يُقْحَم على عملية الإنجاب طرفٌ غريبٌ على عقد الزواج (كما يحدث في تقنية أطفال الأنابيب إن دخلها مني غريب أو بويضة غريبة أو رحم غريب)، يبدو أن هذه الطريقة مخرج من مأزق العقم.

فما الرأي الشرعي فيها؟

الصورة الرابعة:

عدد من الأشخاص كلهم نسخة طبق الأصل من إنسان واحد. وقعت جريمة قتل، وكان الدليل فيها بصمات الأصابع وتركيب الحمض النووي: وهو دليل يفي بتحديد شخص واحد تماماً حتى الآن. ولكن هذا الدليل آنذاك سينطبق على عدد من الأشخاص كلهم متماثلون لأنهم نسخة طبق الأصل.

هل تنضوي التقنية الجديدة إذاً على احتمال تعطيل العدالة؟ أو تمييع المعاملات مع الناس إن تعاملوا مع أكثر من نسخة في شؤون متفرقة من بيْعٍ أو دَيْنٍ أو وعد أو عهد؟

الصورة الخامسة:

مسألة حمل العذراء: عذراء صُنِعَتْ نسخةٌ لها من إحدى خلاياها، ثم أودعت

الزريعة رحمها لتنمو حتى الميلاد. هل هذا الحمل شرعي وهي لا زوج لها! أو مقبول إذ لم يمسسها بشر؟

الصورة السادسة:

شركات الاستنساخ وحملاتها الإعلانية عن صنع نسخ من ذوي المواهب الخارقة في الرياضة أو العلم أو الموسيقى... رياضي كبير أوصى على خمس نسخ منه... وكبرت النسخ لكن لم يبق منها واحد بارع في الرياضة... السبب أنها لم تجتز مراحل التدريب والتمرين اللازمة. وقد يكون فيها النحيف والبدين والصحيح والعليل نتيجة عوامل التغذية والبيئة والرعاية الصحية.

هل تُتَّهم تلك الشركات بالتدليس لأنها لم تبين ذلك من قبل بوضوح؟

الصورة السابعة:

أسرة صنعت لولدها نسخة وحفظتها بالتبريد لتكون احتياطاً، فإذا مات الولد استنبتوا النسخة ليستعيضوه بذاته.

أَمِنَ الجائز تخليق إنسان ليكون وسيلة لغاية، وليس غاية في ذاته؟

أو مات الولد فعلاً فسارعوا بأخذ خلاياه لعمل نسخة ثانية منه فكأنه لم يمت؟

أو احتاج الولد في المقبل من الأيام إلى زرع عضو فإذن تستخدم النسخة في الحصول على هذا العضو ضامنين أن الجسم سيقبلها ولن يطردها.

الصورة الثامنة:

كبر الطفل سنوات ولكن نسخا باكرة منه محفوظة بالتبريد متاحة للنساء اللائي يرغبن في الحمل بتقنية الأنابيب. ففي وسع السيدة أن ترى كيف ستكون النسخة بعد سنوات فتنتقي من مجموعة أو ربما من كتالوج وتشتري ما يروق لها.

هل مثل هذه السوق نافعة أو ضارة على المدى القريب أو البعيد؟

الصورة التاسعة:

شخص في الخمسين، ونسخته في الخامسة، وأصيبت النسخة الكبيرة بأحد السرطانات الخطيرة الناجمة عن الوراثة. ويعلم الصغير أن هذا هو مصيره، وقد يشهد النسخة الأولى تعاني العذاب والألم الذي ينتظره في مقبلات الأيام.

أيعتبر ذلك تعذيبا للصغير؟ علما بأن بعض الحالات – لا كلها – يمكن تلافيه بإزالة العضو المماثل قبل أن يتكون به السرطان (نقول البعض فقط لعدم إمكان تحديد المكان).

أنُزيل الكلوة اليمنى أم اليسرى؟ الثدي الأيمن أم الأيسر؟... ومن مواطن السرطان ما لا تجدي إزالته وقائياً بالجراحة كسرطان الدم مثلاً !! وقد لا يحدث السرطان طيلة حياة الصغير فيكون قد عاش في هلع لا مبرر له... أو أجري له عملية كبرى لا داعي لها؟؟

هذا وستطول قائمة هذه الصور بفضل الأرأيتيين العلميين كلما تقدم البحث العلمي على هذه الجبهة.

والليالي من الزمان حُبَالى   مُثقلاتٌ يلدنَ كل جديد

15 - الاستنساخ والأخلاق:

الذي نحب أن نؤكد عليه في بداية الأمر أن عملية الاستنساخ ليست خلقاً جديداً، وأن تصوّر ما قام به العلماء أنه تحدٍّ للقدرة الإلهية، وأنه خلق كخلق الله، هو تصور خاطيء يُنبيء عن سذاجة وجهل شديد. وغاية ما قام به العلماء أنهم درسوا قوانين الخلق وقاموا بتطبيقها في المجالات الحيوية المختلفة.

ولقد عرف الناس منذ القديم الاستنساخ في عالم النباتات وحصلوا على الفسائل بأخصر طريق وأرخص ثمن، واستطاع العلماء بفضل هذه التقنية –التي تدخل في

إطار ما نعرفه بإسم تطعيم النبات، وما أتاحته أعمال الهندسة الوراثية- أن يطوروا أنواعاً من النباتات كالأصل تماماً، إلا أنها تمتاز بقوتها ومناعتها ووفرة عطائها ومذاقها. ولم يستنكر أحد من الناس هذا، بل اعتبروه فتحاً جديداً في عالم الإنتاج الزراعي.

ولم تكن الأبحاث في العالم الحيواني باقلّ منها أهمية في العالم النباتي. فقد شرع العلماء في تجربة زرع الأجنة الحيوانية الممتازة المأخوذة من بييضات أبقار مختارة لسرعة نموها أو لوفرة ما تدرّه من ألبان، أو لمذاق لحمها، بعد تخصيبها خارج الرحم من فحول ممتازة، فتحمل البقرة اللقيحة لتبلغ بها إلى ولادتها في أمدها. ولقد ابتدأت البحوث منذ عام 1940 م وبلغت نجاحها في عام 1970م، حتى وصل عدد الأبقار في سنة 1996 م والتي حصلت عليها فرنسا في هذه الطريقة (27000) بقرة.

واستفاد العلماء من التقنيات الحيوية الحديثة في عالم الدواء، حيث استطاعوا أن يعزلوا الجين البشري الذي لبرنامجه تأثير في التعرّض لمرض معيّن، وبعد معالجته في أنبوب اختبار، أمكن لحمُهُ مع جين مَا بروتين لبن الثدييات، فوصلوا بذلك إلى تصنيع جينٍ قادر على أن ينتجَ مع بروتين اللبن بروتيناً علاجياً مرغوباً.

ومع كل هذا فقد نبهت منظمة الصحة العالمية إلى ما يمكن أن يصحب هذا المنهج في التحصيل على الدواء من مضاعفات سلبية قد تكون خطراً على الإنسان، ومن الصعب بمكان أن نتنبأ بآثارها المستقبلية.

بيد أن الاستنساخ البشري أمرٌ مختلف عن كل هذا تماماً. فاستمرار الحياة البشرية قد تمّ في تاريخ الكون بطريقة واحدة تكمن في تلقيح بييضة الأنثى بالحيوان المنوي داخل الرحم، فتنشأ الخلية الأولى حسب قوانين الخلق حتى تبلغ إنساناً سويّاً. ولم يشذّ عن سنة الخلق هذه إلا آدم عليه السلام، فقد خلق بأمر التكوين من غير أب ولا أم، وحواء زوجه التي خلقت كأول أنثى من ضلع كما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه الذي أخرجه مسلم والترمذي: "إن المرأة خلقت من

ضلع" [1]، وكذلك عيسى عليه السلام الذي ولدته أمه وليس له أب، وكل هذا إعلان بأن التوالد الإنساني يتم على سنة الاتصال الجنسي وليس أمراً يقضي به العقل، ولكنه أمر نُظِّمَ عليه الكون مما يعبر عنه بالقوانين الطبيعية.

ومنذ القرن الماضي أخذ الطب يتدخل في الإنجاب بطرق مختلفة وتطورت حتى وصلت إلى ما وصلت إليه في أيامنا هذه. وقرننا هذا الذي ورث حصاد ما زرعه الفكر الإنساني في حقل المعرفة من أول الكون إلى اليوم قد تمرّدَ فيه العلم تمرداً أعماه عن البصر بدوره الذي هو إسعاد البشرية، فعزلَ الغايةَ، وقصرَ همّهُ على ذاته فانطلق بدون هدى يهديه ولا قِيَمَ تحكُمُه. ومنذ أن فجَّرَ العلماءُ الذرةَ وهم يحصدون إلى اليوم الآثار المدمرة للنفايات الذرية التي يبقى إشعاعها أكثر من ألفي سنة يعبث في مختلف شؤون الحياة الكونية.

لقد قال العالم الذري الألماني "أوبنهايمر" Oppenheimer الذي فجعته قنبلة هيروشيما: "اليوم وقع العلم في خطيئة"، وقيل إنه عاش بعدها مخلوط العقل إلى أن قضى.

ويقول تيستار الباحث في الإنجاب: "لا ولا للإنجاب الصناعي، ولن أزيد ولو خطوة واحدة أبعد مما وصلت إليه".

ويقول روبرت إدواردز العالم الفيزيولوجي ورائد الإنجاب بتقنية طف الأنابيب: "إن هناك حاجة صارخة إلى وضع إطار للآداب وأخلاقيات هذا الميدان".

لقد دعت الثورة العلمية الحيوية المنظمات الدولية إلى اتخاذ الإجراءات القانونية التي تطلب بأن تلتزم مؤسسات البحث العلمي فيها بالضوابط الخلقية. ولهذا فقد شكل المجلس الأوروبي لجنة للأخلاق تتألف من أطباء وحيويين وقانونيين وعلماء اجتماع وفلاسفة، وأوكلت إليها مهمة وضع التشريعات والضوابط التي

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري – مكتبة دار السلام – طبعة 3 / 2000 – ج6 / ص 438 – كتاب أحاديث الأنبياء – باب خَلق آدم وذُريّته – حديث رقم 3331.

تحكم علوم الحياة والطب. وأن تضع القواعد التي تفرق بين العلوم والأبحاث البحتة والعلوم التطبيقية. ولكن أين الرقابة الحقيقية على هذه المؤسسات التي ضربت من حولها سوراً حديدياً يحيط بالسرية الكاملة كل ما يجري وراء هذه الأسوار.

ومن جهة أخرى لا يغيبنّ عن البال أن مفهوم الأخلاق في الغرب أصبح من وضع المجتمعات، وليس له أي ارتباط بالعقائد التي يعتبرها من رواسب طقوس دينية مندثرة، أو من عادات وتقاليد من متخلفات حِكَمٍ قضت عليها التطورات. والمذهب الأخلاقي الذي يتبناه الغرب اليوم هو المذهب الوضعي، وهو من المذاهب التجريبية التي لا تعترف إلا بالواقع المحسوس، فهي تردُّ المعرفة إلى التجربة، وترفض المفاهيم الميتافيزيقية. وبناءً على هذا ترى الوضعيةُ أنه ليس من واجب علم الأخلاق الوضعي أن يضع قواعد أخلاقية للسلوك الإنساني، فذلك في نظر الوضعية أمرٌ غير ممكن، بل غير جائز، وتنحصر مهمة هذا العلم في نظر الوضعيين في تقرير الوقائع الأخلاقية ووصفها وتوضيحها. ومن هنا ترى الوضعية أن الاعتقاد بوجود قواعد أخلاقية ملزمة يرجع - تاريخياً - إلى الاعتقاد بوجود إله، وما يتعلق بذلك من ارتباط هذه العقيدة بوصايا إلهية، ونظراً إلى أن الوضعية ترفض مثل هذه العقيدة، فلا يوجد بالنسبة لها قواعد أخلاقية ملزمة، وبالتالي لا تعترف بأخلاق معيارية. وعلى هذا فإن الوضعيين ينظرون إلى القيم على أنها نسبية ومتغيّرة وأنها قد تختلف من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى مجتمع من خلال نسبة القيم نفسها وتغيّرها، فالقيم عندهم ليست شيئاً آخر غير ما يترسب من التقييمات. فالناس يتعودون على اتباع قيم معينة لأنها في الغالب نافعة ومفيدة، فإذا حدث أن تغيّرَ الوضع وأصبح إتّباعُ هذه اليم غير نافع وغير مفيد، فإن القيم حينئذ تتغير.

وبناءِ على ذلك فلن يكون هناك أي ضمانات تُلزِمُ الباحثين في مجال الاستنساخ البشري بالقواعد التي كرّمت بني آدم وأن تجعلَ منهم أداة تجربة شأنهم كشأن حيوانات المختبرات.

16 - الاستنساخ والفقه الإسلامي:

اشتد الجدل بين العلماء المسلمين حول الرأي الفقهي في عملية الاستنساخ بصورة عامة والاستنساخ البشري بصورة خاصة. ونشرت وسائل الإعلام كثيراً من الفتاوى الصادرة عن بعض العلماء، ولم يُمَيِّز عدد منها ما بين أنواع الاستنساخ وتقنياته المختلفة، لذا كانت الفتاوى متباينة ما بين التحريم القطعي وما بين الجواز بشروطه.

وقد عُقدت ندوة طبية فقهية في الدار البيضاء بالمغرب في الفترة ما بين 14-17 حزيران/يونيو 1997م شارك فيها كل من المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ومجمع الفقه الإسلامي بجدة والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية ومؤسسة الحسن الثاني للأبحاث العلمية والطبية عن رمضان والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإسيسكو) بحضور لفيف من الفقهاء والأطباء والصيادلة والباحثين والقانونين وغيرهم. وتدارس المجتمعون موضوع الاستنساخ البشري وأصدروا في نهاية الاجتماعات توصيات تمّ عرضها على مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره العاشر المنعقد بجدة خلال الفترة من (23-28) صفر عام 1418 هـ الموافق لـ 28 حزيران / يونيو - 3 تموز / يوليو 1997م. وبعد الاطلاع على البحوث المقدمة في موضوع الاستنساخ البشري والبحوث والتوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية انتهى المجلس إلى صياغة قراره رقم 100/2/د10.

وتعميما للفائدة سنذكر أولا توصيات الندوة الفقهية الطبية ثم قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة.

أولاً) توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدت بالدار البيضاء في الفترة ما بين 14 إلى 17 حزيران / يونيو 1997م

أ-مقدمة:

سبق للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية أن عقدت ندوة عام 1983 م عن "الإنجاب في ضوء الإسلام" عرضت فيها ورقتان لاحتمالات إنجاز الاستنساخ البشري بعد أن نجح الاستنساخ في النبات وفي الضفادع والبحريات الصغيرة. وكانت التوصية التي اتخذت في هذا الصدد تنص على الآتي: "عدم التسرع في إبداء الحكم الشرعي في قضايا الاستنساخ بالنسبة للإنسان (على نحو ما أدت إليه التجارب في مجال الحيوان) مع الدعوة إلى مواصلة دراسة هذه القضايا طبياً وشرعياً مع جواز تطبيق تكنولوجيا التكاثر على مستوى الكائنات الدقيقة باستخدام خصائص الحامض النووي المعاود الالتحام لإنتاج مواد علاجية وفيرة".

والآن عاد الموضوع يطرح نفسه بشكل حاد وعاجل، منذ أن تمّ استنساخ جنين الإنسان بطريق الاستتئام عام 1993 م، ثم في الأشهر الأخيرة حين أعلن عن استنساخ النعجة التي سميت "دوللي" في اسكتلندا في فبراير 1997 م بعد تكتم عن الأمر قرابة ثمانية أشهر، وتلا ذلك الإعلان عن استنساخ قردين بطريقة أخرى في جامعة أوريغون. ولما كانت التقانة التي استعملها العلماء للوصول لهذا الإنجاز يفترض أنها وافية بإجراء نفس التجربة على الإنسان، فقد اكتسب الموضوع منحى عاجلاً أثار ردود فعل قوية.

ورغم أنه لم يعلن عن ممارسته في الإنسان بعد، إلا أن الحاجة إلى استباقه بالتعرف على آثاره المتوقعة ووضع ضوابطه الشرعية والقانونية والأخلاقية، حدت بكثير من الدول الغربية إلى منع التجارب البشرية أو تجميدها سنوات حتى تتم الدراسات المطلوبة. لذلك رأت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية أن تبادر ببحث هذا الموضوع في هذه الندوة.

ب- تعريف الاستنساخ: Cloning

الاستنساخ هو تكوين مخلوقين أو أكثر كل منهما نسخة إرثية من الآخر.

وهو نوعان:

الأول: الاستتئام أو شق البيضة، ويبدأ ببويضة مخصبة (بويضة دخلها منوي)، تنقسم إلى خليتين فتحفز كل منهما إلى البدء من جديد وكأنها الخلية الأم وتصير كل منهما جنيناً مستقلاً وإن كانا متماثلين لصدورهما عن بيضة واحدة.

الثاني: الاستنساخ العادي: الذي لا يعتمد على الخلايا الجنسية وإنما يكون بوضع نواة خلية داخل غلاف بويضة منزوعة النواة. وتكاثر الخلية الناتجة إلى جنين هو نسخة إرثية تكاد تكون طبق الأصل من صاحب الخلية الجسدية.

ج- المناقشات:

ناقشت الندوة الجوانب الطبية لهذا الموضوع مناقشة مستفيضة استجلت من خلالها المرتكزات الرئيسة التي يقوم عليها الاستنساخ من حيث الآتي:

1- استنساخ الجنين البشري عام 1993 م عن طريق "الاستتئام" وهو حفز البيضة المخصبة إلى سلوك النهج الذي تتبعه طبيعياً لتكوين التوائم المتماثلة، بحيث تتصرف كل من الخليتين الناجمتين عن أول انقسام للبيضة وكأنها بيضة جديدة من البداية، تأخذ في سلسلة التكاثر بالانقسام في اتجاه تكوين جنين مستقل، فإن أودع الجنينان الرحمَ، وضعت السيدة توأمين متطابقين لأنهما نتاج بيضة واحدة. ولم يستكمل البحث نظراً لتورّع العالمين المبتكرين عن زرعهما في الرحم، بل إنهما اختارا خلية معيبة لا تنهض أن تنقسم إلا لدور مبكر، وذلك لأن التجارب على الجنين البشري أمر حساس وخطير. ولا بدّ من مرور وقت حتى توضع الضوابط الأخلاقية والقانونية.

وترى الندوة أن الطريقة من حيث مبدأ التلقيح سليمة، لكن تقويمها من ناحية النفع والضرر لا يزال في حوزة المستقبل. ومن منافعها القريبة المنال إمكان تطبيق

الوسائل التشخيصية على أحد الجنينين أو خلايا منه فإن بانت سلامته سمح أن يودع الحملُ الرحمَ، وكذلك التغلب على بعض مشاكل العقم وينطبق عليها كل الضوابط المتعلقة بطفل الأنابيب.

أما التقنية التي أفضت إلى إنتاج النعجة "دوللي" بإيداع نواة خلية جسدية داخل بويضة منزوعة النواة لتشرع في الانقسام متجهة لتكوين جنين، فقد أولتها الندوة بحثا مستفيضا وتوسمت بعض النتائج التي تنجم عن تكوين جنين (ثم وليد) جديد يكون نسخة إرثية (جينية) طبق الأصل من صاحب الخلية الجسدية، فلا يمنع من تمام التماثل إلا وجود عدد ضئيل من الجينات في سيتوبلازما البيضة المستقبلة.

2- ظهر أن تلك القضية تكتنفها محاذير فادحة إن دخلت حيّز التطبيق، من أبرزها العدوان على ذاتية الفرد وخصوصيته وتميّزه من بين طائفة من أشباهه (نسخه)، وكذلك خلخلة الهيكل الاجتماعي المستقر والعصف بأسس القرابات والأنساب وصلات الأرحام والهياكل الأسرية المتعارف عليها على مدى التاريخ الإنساني وكما اعتمدتها الشريعة الإسلامية وسائر الأديان أساساً للعلائق بين الأفراد والعائلات والمجتمع كله، بما في ذلك من انعكاسات على أحكام القرابات والزواج والمواريث والقانون المدني والجنائي وغيرها، وسيقت في هذا الباب فرضيات واحتمالات كثيرة.

وقد استبعدت الندوة من البداية بحث كل ما يقحم على عقد الزواج الشرعي القائم طرفاً غريباً عنه فإنه حرام بلا ريب.

وقد تطرّق بعض السادة الفقهاء بالبحث إلى طائفة من الأحكام العقائدية والأخلاقية، والعملية، تكليفية أو وضعية، التي تتصل بموضوع الاستنساخ.

3- وقد أخذ في الاعتبار أن الدول الغربية، ومنها التي تجري فيها أبحاث الاستنساخ، قد كان ردّ الفعل فيها قوياً وقائما على الحذر الشديد، فمنها من منعت أبحاث الاستنساخ البشري، ومنها من حرمتها معونةَ ميزانية الدولة، ومنها من جمدتها سنوات حتى تبحثها اللجان المختصة ثم ينظر في أمرها من جديد. لهذا

فإن الندوة تخشى أن يسعى رأس المال الخاص وشركات الأدوية إلى تخطّي هذا الحظر بتهيئة الأموال واستمرار الأبحاث في دول العالم الثالث واستغلالها حقلاً للتجارب البشرية كما كان ديدنها في كثير من السوابق.

4- أكدت الندوة أن الإسلام لا يضع حجراً ولا قيداً على حرية البحث العلمي إذ هو من باب استكناه سنة الله في خلقه وهو من تكاليف الشريعة. ولكن الإسلام يقضي كذلك بألاّ يتركَ الباب مفتوحاً بدون ضوابط أمام دخول تطبيقات نتائج البحث العلمي إلى الساحة العامة بغير أن تمرّ على مصفاة الشريعة لتمرر الحلال وتحجز الحرام. فلا يسمح بتنفيذ شيء لمجرد أنه قابل للتنفيذ بل لا بدّ أن يكون خالياً من الضرر وغير مخالف للشرع.

ولما كانت بعض المضارّ لا تظهر قبل مرور وقت طويل، فلا بدّ من عدم التسرّع قبل التثبت والتأكد قدر الاستطاعة.

5- وتأسيساً على هذه الاعتبارات التي أجمع عليها الحاضرون، رأى البعض تحريمَ الاستنساخ البشري جملة وتفصيلاً. بينما رأى آخرون إبقاء فرصة لاستثناءات حاضرة أو مقبلة إن ثبتت لها فائدة واتسعت لها حدود الشريعة على أن تبحث كل حالة على حدة.

6- وفي كافة الأحول فإن دخول الاستنساخ البشري إلى حيّز التطبيق سابق لأوانه بزمان طويل. لأن تقدير المصالح والمضارّ الآنية قد يُختلف عليه على المدى البعيد والزمان الطويل، وإن من التجاوز في الوقت الحاضر أن نقولَ إن تطبيقات الهندسة الوراثية في مجال النبات قد أثبتت سلامتها على الإنسان، رغم ما مر من سنوات. في حين لم تكد تدخل التطبيقات الحيوانية من العتبة بعد. ولعلّ المجهول هو أكبر الهموم في هذا الباب..

ولا ينبغي أن تنسى الإنسانية درسها الكبير بالأمس القريب في مجال انشطار الذرة... إذ ظهر له بعد حين من الأضرار الجسيمة ما لم يكن معلوما ولا متوقعاً، ولا بدّ أن يستمر رصد التجارب النباتية والحيوانية لزمن طويل.

7- ولاحظت الندوة مع الأسف أن عالمنا الإسلامي حتى الآن يعيش عالة وتبعاً للعالم الغربي في ملاحقته لهذه العلوم الحياتية الحديثة. وأكدت أن تكون لدينا المعاهد والمؤسسات العلمية التي تقوم بذلك وفق الضوابط الشرعية.

8- لم ترَ الندوة حرجا في الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالي النبات والحيوان في حدود الضوابط المعتبرة.

د- التوصيات:

توصي الندوة بما يلي:

أولاً) تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً أم بويضة أم حيواناً منوياً أم خلية جسدية للاستنساخ.

ثانياً) منع الاستنساخ البشري العادي (نقل نواة جسدية لبويضة منزوعة النواة) فإن ظهرت مستقبلاً حالات استثنائية عرضت لبيان حكمها الشرعي من جهة الجواز أو المنع.

ثالثاً) مناشدة الدول بسن التشريعات القانونية اللازمة لغلق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات الأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والممارسات غير الشرعية في مجال الإخصاب البشري والترويج لها.

رابعاً) متابعة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية وغيرها لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية وضبط مصطلحاته وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

خامساً) الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة في مجال الأخلاقيات الحياتية لاعتماد بروتوكولات الأبحاث في الدول الإسلامية وإعداد وثيقة عن حقوق الجنين تمهيداً لإصدار قانون لحقوق الجنين.

ثانيا) قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي رقم 100/2/د 10 بشأن الاستنساخ البشري

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة بالمملكة العربية السعودية خلال الفترة من 23 إلى 28 صفر 1418 هـ (الموافق 28 يونيو-3 يوليو 1997م) بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع الاستنساخ البشري، والدراسات والبحوث والتوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالتعاون مع المجمع وجهات أخرى، في الدار البيضاء بالمملكة المغربية في الفترة من 9-12 صفر 1418 هـ الموافق 14-17 يونيو 1997 م، واستماعه للمناقشات التي دارت حول الموضوع بمشاركة الفقهاء والأطباء، انتهى إلى ما يلي:

مقدمة:

لقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وكرمه غاية التكريم فقال عزّ من قائل: ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً** ﴾ (الإسراء: 70)، زيّنه بالعقل، وشرّفه بالتكليف، وجعله خليفة في الأرض واستعمره فيها، وأكرمه بحمل رسالته التي تنسجم مع فطرته بل هي الفطرة بعينها لقوله سبحانه: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً: فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ! لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** ﴾ (الروم 30).

وقد حرص الإسلام على الحفاظ على فطرة الإنسان سويّةً من خلال المحافظة على المقاصد الكلية الخمسة: (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، وصونها من كل تغيير يفسدها، سواء من حيث السبب أم النتيجة، يدل على ذلك الحديث القدسي الذي رواه مسلم: "إني خلقتُ عبادي حنفاءَ كلهم، وإن الشياطين أتتهم فاجتالتهم عن دينهم... إلى قوله: وأمرتهم أن يغيّروا خلقي" [2].

(2) صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، مكتبة دار الفيحاء، م 6/ج 17/ص 197، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النّار، حديث رقم 2865.

وقد عَلَّمَ اللهُ الإنسانَ ما لم يكن يعلم وأمره بالبحث والنظر والتفكر والتدبر مخاطباً إياه في آيات عديدة: ﴿ **أَفَلا يرونَ** ﴾ (طه 89)، ﴿ **أَفَلا يَنْظرونَ** ﴾ (الغاشية 17)، ﴿ **أَوَ لَمْ يرَ الإنسانُ أنَّا خلَقْناه من نُطْفَة** ﴾ (يس 77)، ﴿ **إنَّ في ذلكَ لآيات لقومٍ يتفكّرون** ﴾ (الروم 21)، ﴿ **إنّ في ذَلكَ لآيَات لقوْمٍ يعقلُونَ** ﴾ (الروم 24)، ﴿ **إنّ في ذلكَ لَذكْرَى لأولي الألبابِ** ﴾ (الزمر 21)، ﴿ **إقرأْ باسمِ ربِّكَ الذي خلَق** ﴾ (العلق 1)...

والإسلام لم يضع حَجْراً ولا قيداً على حرية البحث العلمي إذ هو من باب استكناه سنة الله في خلقه. ولكن الإسلام يقضي كذلك بأن لا يترك الباب مفتوحاً بدون ضوابط أمام دخول تطبيقات نتائج البحث العلمي إلى الساحة العامة بغير أن تمرّ على مصفاة الشريعة، لتمرر المباح وتحجز الحرام، فلا يسمح بتنفيذ شيءٍ لمجرّد أنه قابل للتنفيذ بل لا بدّ أن يكون علماً نافعاً جالباً لمصالح العباد ودارئاً لمفاسدهم. ولا بد أن يحافظ هذا العلم على كرامة الإنسان ومكانته والغاية التي خلقه الله من أجلها، فلا يُتَّخَذَ حقلاً للتجريب، ولا يُعتدى على ذاتيته وخصوصيته وتميّزه، ولا يؤدي إلى خلخلة الهيكل الاجتماعي المستقر أو يعصف بأسس القرابات والأنساب وصلات الأرحام والهياكل الأسرية المتعارف عليها على مدى التاريخ الإنساني في ظلال شرع الله وعلى أساس وطيد من أحكامه.

وقد كان مما استجد للناس من علم في هذا العصر، ما ضجت به وسائل الإعلام في العلم كله باسم الاستنساخ. وكان لابد من بيان حكم الشرع فيه، بعد عرض تفاصيله من نخبة من خبراء المسلمين وعلمائهم في هذا المجال.

تعريف الاستنساخ:

من المعلوم أن سنة الله في الخلق أن ينشأ المخلوق البشري من اجتماع نطفتين اثنتين تشتمل نواة كل منهما على عدد من الصبغيات (الكروموسومات) يبلغ نصف عدد الصبغيات التي في الخلايا الجسدية للإنسان. فإذا اتحدت نطفة الأب (الزوج) التي تسمى الحيوان المنوي بنطفة الأم (الزوجة) التي تسمى البويضة،

تحولتا معاً إلى نطفة أمشاج أو لقيحة، تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وتمتلك طاقة التكاثر. فإذا انغرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله. وهي في مسيرتها تلك تتضاعف فتصير خليتين متماثلتين فأربعاً فثمانياً. ثم تواصل تضاعفها حتى تبلغ مرحلة تبدأ عندها بالتمايز والتخصص. فإذا انشطرت إحدى خلايا اللقيحة في مرحلة ما قبل التمايز إلى شطرين متماثلين تولّد منهما توأمان متماثلان. وقد أمكن في الحيوان إجراء فصل اصطناعي لأمثال هذه اللقائح، فتولدت منها توائم متماثلة. ولم يُبَلّغْ بعد عن حدوث مثل ذلك في الإنسان. وقد عدَّ ذلك نوعاً من الاستنساخ أو التنسيل، لأنه يولد نسخاً أو نسائل متماثلة. وأطلق عليه اسم الاستنساخ بالتشطير.

وثمة طريقة أخرى لاستنساخ مخلوق كامل، تقوم على أخذ الحقيبة الوراثية الكاملة على شكل نواة من خلية من الخلايا الجسدية، وإيداعها في خلية بويضية منزوعة النواة، فتتألف بذلك لقيحة تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وهي في الوقت نفسه تمتلك طاقة التكاثر. فإذا غرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله. وهذا النمط من الاستنساخ الذي يعرف باسم "النقل النووي" أو "الإحلال النووي للخلية البويضية" هو الذي يفهم من كلمة الاستنساخ إذا أطلقت وهو الذي حدث في النعجة "دوللي". على أن هذا المخلوق الجديد ليس نسخة طبق الأصل، لأن بويضة الأم المنزوعة النواة تظل مشتملة على بقايا نووية في الجزء الذي يحيط بالنواة المنزوعة. ولهذه البقايا أثر ملحوظ في تحوير الصفات التي وُرِثتْ من الخلية الجسدية، ولم يُبلّغ أيضا عن حدوث ذلك في الإنسان.

فالاستنساخ إذن هو عملية توليد كائن حي أو أكثر إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى بويضة منزوعة النواة، وإما بتشطير بويضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء.

ولا يخفى أن هذه العمليات وأمثالها لا تمثل خَلْقاً أو بعض خلق، قال الله عزّ وجلّ:

﴿ **أَمْ جَعَلُوا للّه شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقه فتَشَابَهَ الخلْقُ عليهم قُلْ اللهُ خالقُ كلِّ شَيْءٍ وهو الواحدُ القهَّار** ﴾ (سورة الرعد: 16)، وقوله تعالى: ﴿ **أفرأَيْتُم ما تُمْنُونَ أَأَنْتُم تَخْلُقونَهُ أَم نحنُ الخالقُونَ نحنُ قَدَّرنا بَيْنكُمُ الموتَ وما نحن بمسْبُوقين على أن نُبدِّلَ أمثالكُمْ وَنُنْشئَكُمْ في ما لا تَعْلَمُونَ ولقَدْ عَلمتُم النّشْأَةَ الأُولى فلولا تَذَكَّرُونَ** ﴾ (سورة الواقعة: 58-62). وقوله سبحانه: ﴿ **أَوَ لَمْ يرَ الإنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ من نُطْفَة فإِذَا هُوَ خَصيمٌ مُبِينٌ وضَرَبَ لنا مَثَلاً وَ نَسيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيي العظَامَ وَهيَ رميمٌ قلْ يُحْييهَا الذي أَنْشَأَهَا أَوَّل مرَّة وَهُوَ بكُلِّ خَلْقٍ عَليمٌ الذي جَعَلَ لكُمْ من الشَّجرِ الأَخْضر نَاراً فإِذَا أَنْتُمْ منهُ تُوقدُونَ أَوَ ليسَ الذي خلَقَ السّماوات والأرضَ بقَادرٍ على أَنْ يَخْلُقَ مثْلَهُم بلى وهو الخلاّق العليمُ إنّمَا أَمْرُهُ إذا أرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لهُ كُنْ فَيكُونَ** ﴾ (يس: 77-82).

وقوله تعالى: ﴿ **وَلَقدْ خَلَقْنَا الإنْسانَ منْ سُلالة منْ طينٍ ثمَّ جعَلْنَاهُ نُطْفَةً في قَرَارٍ مَكينٍ ثمَّ خَلَقْنا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنا العَلَقَةَ مُضْغَةً فخَلَقْنَا المُضْغَةَ عظَاماً فَكَسَوْنَا العظَامَ لَحْماً ثمَّ أنشأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخالقينَ** ﴾ (المؤمنون: 12-14).

وبناء على ما سبق من البحوث والمناقشات والمباديء الشرعية التي طرحت على مجلس المجمع،

قرر ما يلي:

أولاً : تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.

ثانياً : إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المبين في الفقرة (أولا) فإن آثار تلك الحالات تعرض لبيان أحكامها الشرعية.

ثالثاً : تحريم كل الحالات التي يُقْحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً أم بويضة أم حيواناً منوياً أم خلية جسدية للاستنساخ.

رابعاً : يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

خامساً : مناشدة الدول الإسلامية إصدارَ القوانين والأنظمة اللازمة لغلق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات المحلية أو الأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

سادساً : المتابعة المشتركة من قبل كل من مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية، وضبط مصطلحاته، وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

سابعاً : الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة تضم الخبراء وعلماء الشريعة لوضع الضوابط الخلقية في مجال بحوث علوم الأحياء (البيولوجيا) لاعتمادها في الدول الإسلامية.

ثامناً : الدعوة إلى إنشاء ودعم المعاهد والمؤسسات العلمية التي تقوم بإجراء البحوث في مجال علوم الأحياء (البيولوجيا) والهندسة الوراثية في غير مجال الاستنساخ البشري، وفق الضوابط الشرعية، حتى لا يظل العالم الإسلامي عالةً على غيره، وتبعاً في هذا المجال.

تاسعاً : تأصيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرة إسلامية، ودعوة أجهزة الإعلام لاعتماد النظرية الإيمانية في التعامل مع هذه القضايا، وتجنب توظيفها بما يناقض الإسلام، وتوعية الرأي العام للتثبت قبل اتخاذ أي موقف، استجابة لقول الله تعالى: ﴿ **وإذا جَاءَهُم أمْرٌ منَ الأمْنِ أو الخَوْف أَذَاعُوا به، ولوْ رَدُّوهُ إلى الرَّسُولِ وإلى أولي الأمرِ منهم لَعَلِمَهُ الذين يَسْتَنْبِطُونَهُ مَنهم** ﴾ (النساء: 83).

والله أعلم.

خطابنا الإسلامي
في عصر العولمة

أ. د. يوسف القرضاوي

رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

بسم الله الرّحمن الرّحيم

مقدّمة

الحمد لله وكفى، وسلام على رسله الذين اصطفى، وعلى خاتمهم المجتبى، محمد وآله وصحبه ومن بهم اقتدى فاهتدى. (أما بعد)

فقد كتب كثيرون – بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م الشهيرة – يطالبون بوجوب إعادة النظر والمراجعة لخطابنا الديني، وخصوصا بالنسبة للآخر، ونظرتنا إليه، وموقفنا منه.وهذا الكلام بعضه حق، وبعضه باطل، وبعضه حق أريد به باطل.فمن الحق: أن بعض الأفراد أو الفئات منا، تنهج نهج التشدد والغلو، ولا سيما مع الآخر، أي مع المخالفين في الدين، أو المخالفين في المذهب، أو المخالفين في الفكر، أو المخالفين في السياسة. ونهج الغلو والتشدد مكروه بمقتضى الفطرة، مذموم بحكم الدين، وهو أكثر ذمّا في عصر تقارب فيه الناس ثم ازدادوا تقاربا، حتى أصبحوا كأهل قرية واحدة.

ومن الحقّ أن يراجع الناس أفكارهم ومواقفهم واجتهاداتهم، على ضوء المستجدات، وفي إطار الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، كما قال علماؤنا بوجوب تغير الفتوى بتغير موجباتها. فقد توجب هذه المراجعة تغييرا في مضمون بعض المقولات، وقد توجب تغييرا في أسلوبها، وقد توجب تغييرا في ترتيبها في سلم الأولويات، إلى غير ذلك.

ومن الحق أن كثيرا من المخلصين من المسلمين أنفسهم شعروا بضرورة هذا التغيير، ودعوا إليه، ومنهم إخوة نثق بدينهم وإيمانهم، كما نثق بتفكيرهم وسداد نظرتهم، في أمريكا نفسها، وفي أوربا أيضا.

وقد زارهم الأخ الكريم الدكتور أحمد علي مدير البنك الإسلامي للتنمية، وتباحث معهم في الموقف، وكتب إليّ بضرورة معالجة الشبهات والقضايا التي يثيرها القوم عن

الإسلام، وخصوصا النصوص المتعلقة بموالاة الكفار، وبالجهاد والقتال، والعلاقة بغير المسلمين، وبخاصة الأقليات غير المسلمة، وقضية المرأة وما يقال حولها.

وإذا كان هذا من الحق، فإن من الباطل ما يطالب به بعض الناس: أن نشكّل لنا دينا من جديد، نحذف منه ونبقي، ونغير فيه ونبدل، وفق ما تطلبه أمريكا وحلفاؤها! وعلى هذا يجب أن نغير مناهج تعليمنا الديني كلها، وخطابنا الديني كله، حتى ترضى عنا أمريكا، وما هي براضية، فما يرضى هؤلاء إلا أن ننسلخ من ديننا ﴿ **وَدَّ كَثِير من أَهلِ الكتاب لَو يَردُوكُم كُفارًا حَسدا مِن عِند أَنفسِهم مِن بَعد مَا تَبين لَهُم الحَق** ﴾ (البقرة: 109).

ولقد سلكت بعض الأنظمة العربية والإسلامية هذا السبيل منذ زمن، فاتخذت فلسفة (تجفيف المنابع) أي منابع التدين الإيجابي الذي يربّي الشخصية المسلمة، والعقلية المسلمة، والنفسية المسلمة، ويحذفون كل ما يغرس معاني القوة والبطولة والغيرة على الحق، والجهاد في سبيل الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحاربت كل دعوة صادقة لإحياء الإسلام الصحيح، وتربية الناس عليه، وشجّعت إسلام الخرافات والأضرحة والدروشة، لأنه مشغول عنها، بل سائر في ركابها، ساكت عن مظالمها.

لهذا كان على أهل العلم والدعوة، وخصوصا دعاة المنهج الوسطي: أن يقولوا كلمتهم، ويبينوا وجهتهم، ويشرحوا رسالتهم، في خضمّ هذه الفتن المتلاحقة التي تذر الحليم حيران، وفي هذا الجو الرهيب الذي يحاط فيه بالأمة من كل جانب. وعليهم أن يعضوا بالنواجذ على الحق الذي ائتمنهم الله عليه، معتصمين بحبل الله المتين. ﴿ **يُبلِّغون رسالاَت الله ويَخشَونه ولاَ يَخشَون أحدًا إلاَّ الله** ﴾ (الأحزاب: 39) ﴿ **فَمن يَكفُر بالطَّاغوت وَيُؤمن بالله فَقد استَمسكَ بِالعُروةِ الوُثقى لا انفِصَام لَها واللهُ سَميعٌ عَلِيم** ﴾ (البقرة: 256).

تمهيد

مفهوم العولمة وماذا تعني؟

1 - مصطلح العولمة:

(العولمة) مصطلح من المصطلحات التي شاعت بيننا في هذه السنين الأخيرة، مثل الحداثة، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، وما بعد الإمبريالية، وغيرها، وهو تعبير جديد على لغتنا، فهو مترجم قطعا، كما سنرى. والمعروف أن (العولمة) مصدر على وزن (فوعلة) مشتقّ من كلمة (العالم)، كما يقال (قولبة) اشتقاقا من كلمة (قالب). فالتعبير صحيح من الناحية اللغوية، ولكن يبقى علينا أن نعرف معناه والمقصود منه، حتى يمكننا الحكم عليه، فالحكم على الشيء فرع من تصوره، كما قال قديماً علماء المنطق.

العولمة: تعني في نظر البعض: إزالة الحواجز والمسافات بين الشعوب بعضها وبعض، وبين الأوطان بعضها وبعض، وبين الثقافات بعضها وبعض. وبذلك يقترب الجميع من (ثقافة كونية) و(سوق كونية) و(أسرة كونية). ويعرّفها بعضهم بأنها تحويل العالم إلى (قرية كونية)؛ ولذا نرى بعض الباحثين يستخدم هنا (الكوننة) اشتقاقا من كلمة (الكون) بمعنى العالم أيضا. كما أن بعضهم استعمل كلمة (الكوكبة) إشارة إلى كوكب (الأرض) التي نعيش عليها. ولكن الكلمة التي ذاعت وانتشرت هي (العولمة).

ويرى العالم الاقتصادي والاجتماعي المعروف الدكتور جلال أمين أن لفظ (العولمة) حديث، ولكن الظاهرة نفسها قديمة جداً، يقول: "فإذا نحن فهمنا (العولمة) بمعنى: التضاؤل السريع في المسافات الفاصلة بين المجتمعات الإنسانية، سواء فيما يتعلق بانتقال السلع أو الأشخاص أو رؤوس الأموال، أو

المعلومات، أو الأفكار، أو القيم، فإن العولمة تبدو لنا وكأنها تعادل في القدم نشأة الحضارة الإنسانية" [1].اهـ.

ويبدو من صيغة التعريف أن الدكتور أمين يتحدث عن (التعولم) لا عن (العولمة)، والتعولم هو أثر العولمة أو هو مصدر (الفعل المطاوع) للعولمة، مثل (التعلم) هو مصدر فعل مطاوع لـ(التعلم).

فالتضاؤل السريع في المسافات، الذي ذكره الدكتور أمين، إنّما هو أثر، والعولمة إنما هي تأثير قاصد. وهذا هو الذي يجري الحديث عنه اليوم.

ويمكن تصحيح التعريف المذكور للعولمة إذا أضيفت إليه عبارة، مثل: العمل على التضاؤل السريع... إلخ.

ويعرف الدكتور محمد عابد الجابري (العولمة) بقوله: "العولمة ترجمة لكلمة (Mondialisation) الفرنسية التي تعني جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة. والمحدود هنا هو أساسا الدولة القومية التي تتميّز بحدود جغرافية وبمراقبة صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع، إضافة إلى حماية ما بداخلها من أي خطر أو تدخّل خارجي، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالثقافة. أما اللامحدود فالمقصود به (العالم)، أي الكرة الأرضية. فالعولمة إذن تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي (المالي والتجاري) وترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها، ومن هنا يطرح مصير الدولة القومية، الدولة/الأمّة، في زمن تسوده العولمة بهذا المعنى.

على أن الكلمة الفرنسية المذكورة إنما هي ترجمة لكلمة (Globalization) الإنكليزية التي ظهرت أول ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تفيد

---

(1) انظر: الدكتور جلال أمين: مقدمة كتاب: العولمة والتنمية العربية من حملة نابليون إلى جولة الأورغواي – نشر مركز دراسات الوحدة العربية.

معنى تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكلّ. وبهذا المعنى يمكن أن نحدس، أو على الأقل نفترض، أن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى إذا صدرت من بلد أو جماعة فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع: العالم كله.

من هنا نستطيع أن نحدس، منذ البداية، أن الأمر يتعلق بالدعوة إلى توسيع النموذج الأمريكي وفسح المجال له ليشمل العالم كله. وبعبارة أخرى، فبما أن الدعوة إلى العولمة قد ظهرت فعلا في الولايات المتحدة الأمريكية بهذا المعنى، في أوساط المال والاقتصاد، فإن لنا أن نستنتج أن الأمر يتعلّق ليس فقط بآلية من آليات التطور الرأسمالي الحديث، بل أيضا بالدعوة إلى تبنّي نموذج معين، وبالتالي فالعولمة هي، إلى جانب كونها نظاما اقتصاديا هي أيضا أيديولوجيا تعكس هذا النظام وتخدمه وتكرّسه، وهناك من الكتّاب من يقرن بينها وبين "الأمركة"، أي نشر وتعميم الطابع الأمريكي [2].

2 - بين العولمة والعالمية:

وربما كان معنى العولمة في ظاهره يقترب من معنى (العالمية) الذي جاء به الإسلام، وأكّده القرآن في سوره المكية، مثل قوله تعالى: ﴿ **وَما أَرسَلْناكَ إلاَّ رَحمةً للعَالَمين** ﴾ (الأنبياء: 107)، ﴿ **تَباركَ الذي نَزَّل الفُرقَان عَلى عَبدِه ليكُون لَلعَالَمين نَذيراً** ﴾ (الفرقان: 1)، ﴿ **إن هُو إلا ذكرٌ للعَالَمين. ولَتعلَمن نَبأَهُ بعدَ حِين** ﴾ (ص: 87، 88). ولكن هناكَ في الواقع فَرق كَبير بين مضمون (العالمية) الذي جاء به الإسلام، ومضمون (العولمة) التي يدعو إليها اليوم الغرب عامة، وأمريكا خاصة.

فالعالمية في الإسلام تقوم على أساس تكريم بني آدم جميعا ﴿ **وَلَقد كَرَّمنا بَني آدم** ﴾ (الإسراء: 70)، فقد استخلفهم الله في الأرض، وسخّر لهم ما في

(2) انظر: محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر – نشر مركز دراسات الوحدة العربية ص137،136.

السماوات وما في الأرض، جميعا منه. وكذلك على أساس المساواة بين الناس في أصل الكرامة الإنسانية، وفي أصل التكليف والمسؤولية، وأنهم جميعاً شركاء في العبودية لله تعالى، وفي البنوّة لآدم، كما قال الرسول الكريم أمام الجموع الحاشدة في حجة الوداع: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ولا أعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلاّ بالتقوى.." [(3)]، وهو بهذا يؤكّد ما قرره القرآن في خطابه للناس كل الناس: ﴿ **يَا أَيُّها النَّاس إِنَّا خَلَقْناكُم من ذَكرٍ وَأُنثى وجَعَلْناكُم شُعُوباً وقَبائل لتعَارفُوا، إِن أَكْرمَكُم عند الله أَتقاكُم** ﴾ (الحجرات: 13). ولكن القرآن في هذه الآية التي تقرّر المساواة العامة بين البشر، لا يلغي خصوصيات الشعوب، فهو يعترف بأن الله تعالى جعلهم (شعوبا وقبائل) ليتعارفوا.

أما (العولمة) فالذي يظهر لنا من دعوتها حتى اليوم: أنها فرض هيمنة سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية من الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، وخصوصاً عالم الشرق، والعالم الثالث، وبالأخصّ العالم الإسلامي، الولايات المتحدة بتفوّقها العلمي والتكنولوجي، وبقدرتها العسكرية الهائلة، وبإمكاناتها الاقتصادية الجبارة، وبنظرتها الاستعلائية التي ترى فيها نفسها أنها سيدة العالم. إنها لا تعني معاملة الأخ لأخيه، كما يريد الإسلام، بل ولا معاملة الندّ للندّ، كما يريد الأحرار والشرفاء في كل العالم، بل تعني معاملة السادة للعبيد، والعمالقة للأقزام، والمستكبرين للمستضعفين.

العولمة في أجلى صورها اليوم تعني: (تغريب العالم) أو بعبارة أخرى: (أمركة العالم). إنها اسم مهذّب للاستعمار الجديد، الذي خلع أرديته القديمة، وترك أساليبه القديمة، ليمارس عهدا جديدا من الهيمنة تحت مظلة هذا العنوان اللطيف (العولمة). إنها تعني: فرض الهيمنة الأمريكية على العالم، وأي دولة تتمرّد أو تنشز،

---

(3) رواه أحمد في مسنده 411/5 عن أبي نضرة عمن سمع خطبة رسول الله ﷺ وسط أيام التشريق. وذكره الهيثمي في المجمع (266/3) وقال: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح. ونقل الشيخ الألباني عن ابن تيمية في (الاقتضاء 69)، أنه قال: إسناده صحيح.

لا بد أن تؤدّب، بالحصار، أو التهديد العسكري، أو الضرب المباشر، كما حدث مع العراق والسودان وإيران وليبيا. وكذلك تعني فرض السياسات الاقتصادية التي تريدها أمريكا عن طريق المنظمات العالمية التي تتحكّم فيها إلى حدّ كبير، مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، وغيرها.

كما تعني: فرض ثقافتها الخاصّة، التي تقوم على فلسفة المادية والنفعية وتبرير الحرية إلى حد الإباحية، وتستخدم أجهزة الأمم المتحدة لتمرير ذلك في المؤتمرات العالمية، وتسوق الشعوب إلى الموافقة على ذلك بسياط التخويف والتهديد، أو ببوارق الوعود والإغراء. وقد تجلّى ذلك في (مؤتمر السكان) الذي عقد بالقاهرة في صيف 1994م، والذي أريد فيه أن تمرر وثيقة تبيح الإجهاض بإطلاق، وتجيز الأسرة الوحيدة الجنس، (زواج الرجال بالرجال، والنساء بالنساء) وإطلاق العنان للأولاد في السلوك الجنسي، والاعتراف بالإنجاب خارج إطار الزواج الشرعي، إلى غير ذلك من الأمور التي تخالف الأديان السماوية كلها، كما تخالف ما تعارفت عليه مجتمعاتنا، وغدا جزءا من كينونتها الروحية والحضارية.

ومن هنا وجدنا الأزهر الشريف في مصر، ورابطة العالم الإسلامي في مكة، وجمهورية إيران الإسلامية، والجماعات الإسلامية المختلفة، تقف جنباً إلى جنب مع الفاتيكان ورجال الكنيسة، لمقاومة هذا التوجّه المدمّر، إذ شعر الجميع أنهم أمام خطر يهدد قيم الإيمان بالله تعالى ورسالاته، والأخلاق التي بعث الله بها رسله عليهم السلام. كما تجلت هذه العولمة في (مؤتمر المرأة) في بكين سنة 1995م وكان امتدادا لمؤتمر القاهرة وتأكيدا لمنطلقاته، وتكميلا لتوجّهاته.

وهذه قضية في غاية الأهمية (الاعتراف بالخصوصيات) حتى لا يطغى بعض الناس على بعض، ويحاولوا محو هويتهم بغير رضاهم. بل نجد الإسلام يعترف باختلاف الأمم، وحقّ كل أمة في البقاء حتى في عالم الحيوان، كما جاء في حديث النبي ﷺ: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها" رواه أبو داود.[4] وهو

(4) انظر تعليقنا على هذا الحديث في كتابنا: السنة مصدرا للمعرفة والحضارة – ص147،146 – طبعة دار الشروق بالقاهرة.

يشير إلى ما قرره القرآن في قوله تعالى: ﴿ **وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم** ﴾ (الأنعام: 38).

وإذا خلق الله أمة مثل أمة الكلاب، فلا بد أن يكون ذلك لحكمة، إذ لا يخلق سبحانه شيئاً إلا لحكمة ﴿ **رَبَنَا مَا خَلقْت هَذَا بَاطلاً، سُبحَانَك** ﴾ (آل عمران: 191)، فلا يجوز إذن حذف هذه الأمة المخلوقة من خارطة الوجود، فإن هذا تطاول واستدراك على خلق الله تبارك وتعالى. إذا كان هذا في شأن الأمم الحيوانية، فما بالك بشأن الأمم الإنسانية؟ إلا أن ترتضي أمة باختيارها الانصهار في أمة أخرى: في دينها ورسالتها ولغتها، كما فعلت مصر وبلاد شمال أفريقيا وغيرها، حين اختارت الإسلام دينا، والعربية لغة، بل أصبحت عضوا مهما في جسم هذه الأمة، بل لها دور القيادة في كثير من الأحيان.

3 - العولمة استعمار جديد:

إن (العولمة) كما تطرح اليوم، إنما تصب في النهاية لصالح الأقوياء ضد الضعفاء، ولكسب الأغنياء ضد الفقراء، ولمصلحة الشمال الغني ضد الجنوب الفقير. وهذا طبيعي، لأن التكافؤ مفقود في حلبة المصارعة أو الملاكمة، بين الأوزان الثقيلة والأوزان الخفيفة، بل بين المصارع المدرّب الممارس، وبين خصمه الضعيف، الذي سيسقط لا محالة في بداية اللقاء من أول ضربة.

وماذا يمكن أن نتصوّر من نتائج سباق يفتح ميدانه لمن يريد المشاركة فيه؟ كيف يكون مصير من يركب الجمل أو الحمار إذا سابق من يركب السيارة؟ إن فتح الأبواب على مصاريعها - بدعوى العولمة - في مجالات التجارة والاقتصاد، والتصدير والاستيراد، أو في مجالات الثقافة والإعلام، سيكون لحساب القوى الكبرى، والدول التي تملك ناصية العلم والإعلام الجبّار والتكنولوجيا العالية والمتطورة، ولا سيما الدولة الأكبر قدرة، والأشدّ قوة، والأعظم نفوذا وثروة، وهي أمريكا.

أما بلاد (العالم الثالث) كما يسمّونها، وخصوصا (البلاد الإسلامية) منها، وهي ما أطلق عليه المفكر الجزائري مالك بن نبي رحمه الله (محور طنجة ـ جاكرتا) فليس لها من هذا السباق العالمي، إلا بقايا ما يفضل من الأقوياء، إن بقي لديهم ما يجودون به من فتات على الآخرين. إنه الاستعمار القديم بوجه جديد، واسم جديد، إن الاستعمار يغير لونه كالحرباء، ويغير جلده كالثعبان، ويغير وجهه كالممثل، ويغير اسمه كالمحتال، ولكنه هو هو، وإن غيّر شكله، وبدّل اسمه: استكبار في الأرض بغير الحق، وعلو كعلو فرعون في الأرض، والذي جعل أهلها شيعا، يستضعف طائفة منهم. ولكن الاستعمار الجديد الذي يريد العلوّ والفساد في الأرض كافة، لا يستضعف طائفة، بل يستضعف شعوب الأرض، لمصلحة أقلية ضئيلة منهم[5].

المبحث الأوّل:

خطابنا الديني في عصر العولمة:

هل يتغيّر الخطاب الديني من عصر إلى آخر؟ وهل كل عصر له خطاب يخصه؟ هل الخطاب مثل أزياء الناس: زي للشتاء وزي للصيف، وزي لأهل المدينة وآخر لأهل القرية، وزي لأهل كل مهنة يختلف عن أهل مهنة أخرى؟ أليس الدين ـ الذي يُستمدّ منه الخطاب ـ ثابتا فلماذا يتغير الخطاب ويتنوع بأسباب شتى؟ هذه التساؤلات تحتّم علينا أن نبيّن: أن الدين في أصوله لا يتغير، ولكن الذي يتغير هو أسلوب تعليمه والدعوة إليه. وإذا كان المحققون من أئمة الدين وفقهائه قد قرروا: أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. والفتوى تتعلق بأحكام الشرع، فإن نفس هذا المنطق يقول: إن تغير الدعوة أو الخطاب ـ بتغير الزمان

(5) انظر: كتابنا: المسلمون والعولمة – ص 9، 17 – طبعة دار التوزيع والنشر الإسلامية.

والمكان والعرف والحال ـ أحقّ وأولى.

فما يقال للمسلمين غير ما يقال لغير المسلمين، وما يقال للمسلم الحديث العهد بالإسلام غير ما يقال للمسلم العريق في الإسلام، وما يقال للمسلم الملتزم المستقيم، غير ما يقال للمسلم المتفلّت العاصي لربّه، وما يقال للمسلم في دار الإسلام غير ما يقال للمسلم في مجتمع غير إسلامي، وما يقال للشباب غير ما يقال للشيوخ، وما يقال للنساء غير ما يقال للرجال، وما يقال للأغنياء غير ما يقال للفقراء، وما يقال للحكّام غير ما يقال للمحكومين. ولا شك أن هناك أقدارا مشتركة تقال للجميع ويخاطب بها الجميع، ولكن يبقى هناك خصوصية لكل فئة ممن ذكرنا، توجب على العالم والداعية أن يوجّه لها خطابا، يجيب عن تساؤلاتها، ويحلّ مشكلاتها، ويردّ على شبهاتها.

لمّا أرسل النبي (معاذ بن جبل الأنصاري إلى اليمن، قال له: إنك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه: شهادة أن لا إله إلا الله... الحديث [6]. قال الحافظ ابن حجر في شرح الحديث في تعليل البدء بهذه الجملة "إنك تقدم على قوم أهل كتاب": "هي كالتوطئة للوصية، لتستجمع همته عليها، لكون أهل الكتاب أهل علم في الجملة، فلا يكون العناية في مخاطبتهم، كمخاطبة الجهال من عبدة الأوثان" [7].

ومن هنا لا يستغرب أن يكون خطابنا الديني في عصر العولمة مغايرا ـ بعض المغايرة ـ لخطابنا الديني قبل عصر العولمة، إذا ثبت لنا فعلا أن هناك عصرا جديدا يحمل طابع العولمة. ربما كان خطابنا ـ نحن المسلمين ـ قبل ذلك العصر، ذا طابع محلّي، أعني: أننا نخاطب فيه أنفسنا، ولا نفترض أن هناك أحدا يسمعنا، أو يقرؤنا، أو يطّلع على إنتاجنا. وهذا ـ بلا ريب ـ صحيح، وينطبق على طوائف منا، كانت تكلّم نفسها في داخل دارها، ولا تحسب أن أحدا ينصت لقولها، أو يهمّه خطابها،

(6) رواه البخاري عن ابن عباس في مواضع من كتابه بأرقام: 1395، 1458، 1496، وغيرها. ورواه مسلم أيضا.

(7) فتح الباري: ج 3/ ص 358، شرح الحديث رقم: 1496 في كتاب الزكاة.

وربما كان خطابها يجرح الآخر، أو يؤذيه أو يخيفه، من مضمون خطابه أو لهجته أو من سياقه. وربما كان هذا الخطاب يحتقر الآخرين أو لا يلقي لهم بالا، ولا يقيم لهم وزنا. وربما كان مشحونا بالغضب عليهم، والبغض لهم بسبب موقفهم من الإسلام وقضايا أمته، والوقوف مع أعدائه. وربما كان هذا نتيجة لعدم المعرفة الكافية بالآخر. وقد قال العرب قديما: من جهل شيئا عاداه. ربما كان هذا أو كان غيره، فكل هذا مسوّغ للنظر في خطابنا الديني ـ المسموع والمقروء ـ هل هو ملائم لعصرنا أو لا؟ وهل تتحقّق به الدعوة إلى الله على بصيرة؟ وهل استوفى شروط الكلام البليغ الذي يجسد المطابقة لمقتضى الحال مع فصاحته؟

ومما لا خلاف عليه: أن الخطاب الديني يختلف باختلاف المدرسة التي ينتمي إليها الداعية ويعبر عنها. فخطاب الصوفي غير خطاب الأثري، وخطابهما غير خطاب المتكلّم. وهو غير خطاب الفقيه. وخطاب الفقيه الملتزم بتقليد مذهب غير خطاب الفقيه المتحرّر من ربقة التقليد. وخطاب الداعية المخاصم للتصوف كلّه غير الذي يأخذ منه ما صفا ويدع ما كدر. وخطب الداعية المحصور في تراث السابقين غير الذي انفتحت عينه على العصر وثقافته وتياراته. وخطاب الداعية الذي لم يخرج من بلده غير الداعية الذي جاب الآفاق، وعرف الناس والأديان والمذاهب والثقافات. وكل هذا من أسباب تنوع الخطاب الديني في الجملة، وإن كان الأصل المتفق عليه أن يستمدّ الجميع من مُحكمات القرآن، وصحيح السنة، وما اتفق عليه سلف الأمة، فإن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة. والمنهج الأمثل: أن يجمع خطابنا الدعوي الإسلامي: بين روحانية المتصوف، وتمسّك الأثري، وعقلانية المتكلم، وعلمية الفقيه. يأخذ من كل صنف خير ما عنده، ويمزج بينها في تناسق وانسجام.

لقد أصدرت كتابا في ترشيد الصحوة، وتسديد مسيرتها، سميته (الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد) رجوت به أن تنتقل الصحوة من طور إلى طور، أعني من طور (المراهقة) بما يمثله من أحلام وخيالات وتمرّد وعاطفية إلى طور (الرشد) بما يمثّله من وعي وهدوء وعقلانية ونضج، ويتمثل في التزام (الخطوط

العشرة لترشيد الصحوة)، والانتقال بها إلى المرحلة المنشودة.

هذه الخطوط العشرة التي تنتقل بها الصحوة هي:

1- من الشكل والمظهر، إلى الحقيقة والجوهر.

2- من الكلام والجدل، إلى العطاء والعمل.

3- من العاطفية والغوغائية، إلى العقلانية والعلمية.

4- من الفروع والذيول، إلى الرؤوس والأصول.

5- من التعسير والتنفير، إلى التيسير والتبشير.

6- من الجمود والتقليد، إلى الاجتهاد والتجديد.

7- من التعصب والانغلاق، إلى التسامح والانطلاق.

8- من الغلو والانحلال، إلى الوسطية والاعتدال.

9- من العنف والنقمة، إلى الرفق والرحمة.

10- من الاختلاف والتشاحن، إلى الائتلاف والتضامن.

وقد تحدّثت في فصول الكتاب المذكور عن كل نقطة من هذه النقاط، أو كل خط من هذه الخطوط بما يشرحه ويلقي الضوء عليه، حتى تتضح المفاهيم، وتقوم الحجة، ولا تلتبس الحقائق بالأباطيل، وحتى يتعلم الجاهل، ويقتنع المتردد، وينهزم المكابر، ويهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيَّ عن بينة. وكم أودّ أن تنتقل هذه النقاط أو الخطوط العشرة إلى خطابنا الديني المعاصر، وخصوصا في هذا الزمن الذي يتهم فيه الإسلام والمسلمون بالعنف والإرهاب والغلو والتعصب والانغلاق على الذات، ورفض الآخر، إلى آخر ما يقال.

ولا يمكننا أن نتجاهل دعاوى عدونا أو اتهاماته لنا، لأن صوته عال، شئنا أم أبينا، وأبواقه تملأ أركان الدنيا الأربعة، ولذا كان لا بد لنا أن ندافع عن أنفسنا، ونقول كلمتنا، وتبليغ رسالتنا.

المبحث الثاني:
منهج الخطاب الديني كما رسمه القرآن

رسم القرآن منهج الخطاب الديني أو الدعوة الدينية في آية كريمة من سوره المكية، حين قال: ﴿ **ادْعُ إِلى سَبِيل رَبِّك بِالحِكْمَة وَالمَوعِظَة الحَسَنة وجَادِلْهم بِالتِي هِي أَحْسَن** ﴾ (النحل: 125). فهذه الآية خطاب للنبي ﷺ، ولكل من يتأتى خطابه من الأمة من بعده. إذ الدعوة إلى الله، أو إلى سبيل الله ليست خاصة بالنبي عليه الصلاة والسلام، بل أمته أيضا مطالبة بأن تقوم بدعوته معه وبعده. وفي هذا يقول القرآن أيضا في مخاطبة الرسول: ﴿ **قُل هَذه سَبِيلي أَدعُو إِلى الله عَلى بَصيرة أَنا وَمَن اتَّبَعني** ﴾ (يوسف: 108). فكل من اتّبع محمدا ﷺ ، ورضي بالله ربّا، وبالإسلام دينا، وبمحمد نبيا ورسولا: هو داعٍ إلى الله، وداع على بصيرة، بنص القرآن: ﴿ **أَدعُو إِلى الله عَلى بَصيرة أَنا وَمَن اتَّبَعني** ﴾. وبهذا كانت الأمة مبعوثة إلى الأمم بما بعث بها نبيها، فهي تحمل رسالته، وتحتضن دعوته، كما قال ﷺ للأمة: "إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين"[8]. وقال الصحابي ربعي بن عامر رضي الله عنه لرستم قائد جيوش الفرس: إن الله ابتعثنا، لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. من هنا نرى أن آية سورة النحل: ﴿ **ادْع إِلى سَبِيل رَبِّك بِالحِكْمَة والمَوعظة الحَسَنَة وَجَادِلْهم بِالتِي هِي أَحسَنُ** ﴾ ترسم معالم المنهج المنشود للدعوة أو الخطاب الديني السليم.

وقد ضع القرآن الكريم لمنهج الدعوة إلى الله وإلى سبيله وسائل تعين الداعية المسلم على أداء مهمته، وتبليغ رسالته. وقد أوجزها القرآن ـ بإعجازه البياني ـ في كلمات معدودة.

---

(8) رواه البخاري في كتاب الوضوء عن أبي هريرة.

1 - الدعوة واجب كل مسلم:

وأول هذه المعالم: العلم بأن هذه الدعوة فرض على كل مسلم، وهو مقتضى الأمر من الله بالدعوة، فكل مسلم مأمور بالدعوة إلى دينه بصورة ما، وبطريقة ما، كما قال تعالى: ﴿ **أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي** ﴾. كل ما في الأمر: أن صورة الدعوة تختلف من شخص إلى آخر، حسب الاستطاعة والإمكان. فهناك من يدعو إلى الله بتأليف كتاب أو كتب. وهناك من يدعو إلى الله بإلقاء محاضرة في جامعة أو في مركز ثقافي. وهناك من يدعو إلى الله بإلقاء خطبة جمعة في مسجد أو إلقاء درس ديني فيه. وهناك من يدعو بالكلمة الطيبة، والصحبة الجميلة، والأسوة الحسنة. وهناك من يدعو بالإنفاق على الدعاة، أو على نشر إنتاجهم، أو على تأسيس مركز للدعوة، على نحو ما قال عليه الصلاة والسلام: "من جهز غازيا في سبيل الله فقد غزا" [9] ونحن نقيس عليه فنقول: "من جهز داعيا إلى الله فقد دعا".

2 ـ دعوة ربانية إلى منهج الله:

وثاني هذه المعالم: أن يوقن الداعية: أنه يدعو إلى سبيل الله، أي طريق الله، أي منهج الله الذي رسمه لهداية الناس، حتى يحسنوا العبادة لله وحده، ويحسنوا التعامل بعضهم مع بعض، وبذلك يسعدون في الدنيا، ويفوزون بحسن المثوبة في الآخرة.

إن الداعية المسلم هنا لا يدعو الناس إلى نفسه، أو إلى قومه، بل يدعوهم إلى ربّه وحده ﴿ **مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِن دُونِ اللهِ** ﴾ (آل عمران: 79)، إنه لا يدعو إلى نظام بشري، ولا إلى فلسفة أرضية، ولا إلى قانون وضعي، وضع بأمر إمبراطور أو ملك أو رئيس أو أمير، بل يدعو إلى تحرير البشر من العبودية للبشر، فلم يعد ـ في نظر الإسلام ـ بشر يملك أن يشرع لبشر تشريعا مطلقا دائما، يحلل له ما يشاء، ويحرم عليه ما يشاء، كما

(9) رواه البخاري (2843) ومسلم (1895) عن زيد بن خالد.

حدث عند أهل الكتاب في فترة من فترات التاريخ، وهو ما أنكره القرآن بشدة حين قال: ﴿ **اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾ (التوبة: 31).

آن للبشر أن يتحرروا من عبودية بعضهم لبعض، وربوبية بعضهم لبعض، وأن يكونوا جميعا عبادا لله وحده الذي خلقهم وسخّر لهم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة. ولهذا كانت رسائل محمد ﷺ إلى ملوك أهل الكتاب مختومة بهذا الآية: ﴿ **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ** ﴾ (آل عمران: 64).

3 ـ دعوة المسلمين بأسلوبي الحكمة والموعظة:

وثالث المعالم لهذا المنهج أنه يقوم على دعوى المسلمين إلى منهج الله بأسلوبين: أولهما: الحكمة، وثانيهما: الموعظة الحسنة.

أ ـ أسلوب الحكمة:

والحكمة يراد بها: مخاطبة العقول بالأدلة العلمية المقنعة، وبالبراهين العقلية الساطعة، التي ترد على الشبهات بالحجج والبينات، وتردّ المتشابهات إلى المحكمات، والظنيات إلى القطعيات، والجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول، كما أن من الحكمة: مخاطبة الناس بما يفهمون، وما تسيغه عقولهم، لا بما يعجزون عن فهمه، وقد قال علي رضي الله عنه: حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟

ومن الحكمة: أن تكلم الناس بلسانهم، ليفهموا عنك، ويتجاوبوا معك، كما قال تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ** ﴾ (إبراهيم: 4)، وليس معنى الآية مجرد أن يكلم الصينيين باللغة الصينية، والروس باللغة الروسية فقط، بل معناه الأعمق: أن يكلم الخواص بلسان الخواص، والعوام بلسان العوام، ويكلم

الناس في الشرق بلسان أهل الشرق، وفي الغرب بلسان أهل الغرب، ويكلم الناس في القرن الحادي والعشرين بلسانهم لا بلسان قرون مضت.

ومن الحكمة: أن نأخذ الناس بالرفق فيما يأمرهم به وينهاهم عنه، وأن نهيئ أنفسهم لتقلي الأمر والنهي قبل توجيهه إليهم، وأن نأخذ بالمنهج النبوي الذي أمر به الأمة في الدعوة والتعليم، حين قال: "يسّروا ولا تعسّروا، وبشروا ولا تنفروا" (10). ولا تكلّف الناس ما لا يطيقون، حتى لا يردّوا أمرك، ويقولوا: سمعنا وعصينا، وقد قال ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" (11). ومن الحكمة: أن نحسن ترتيب ما نأمر به، وما ننهى عنه، بحيث يأتي كل شيء في موضعه، وفي أوانه، وفي مرتبته.

ليس من الحكمة: أن نكلّم الناس في إحدى الفرعيات، وهم يخالفون في إثبات الأصول نفسها، كأن تدعوهم إلى صدقة التطوع، وقد منعوا ركن الزكاة، أو إلى صلاة الضحى، وقد ضيعوا صلاة الفريضة، أو تكلمهم في الأوامر والنواهي قبل أن تثبت العقيدة أولا. روى البخاري وغيره عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذا إلى اليمن قال: "إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه: عبادة الله، (وفي رواية: شهادة أن لا إله إلا الله...) فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلهم، فإذا فعلوا الصلاة فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة من أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم... الحديث" (12). فلم يفرض عليهم فرض الصلاة إلا بعد أن يعرفوا الله. وهذا من الحكمة: أن نثبت الأصول ثم ندعو إلى الفروع. وقديما قال أسلافنا: ما حرمنا الوصول إلا بتضييعنا الأصول.

ومن مجانبة الحكمة: التشديد في النوافل، وقد أهمل الناس الفرائض. ومن قواعدنا العلمية الموروثة: أن الله لا يقبل النافلة حتى تؤدّى الفريضة. ومن حكم السلف: من شغله الفرض عن النفل فهو معذور، ومن شغله النفل عن الفرض فهو مغرور.

(10) متفق عليه عن أنس. كما في اللؤلؤ والمرجان: رقم1131.

(11) متفق عليه عن أبي هريرة. اللؤلؤ والمرجان: رقم 846.

(12) البخاري مع الفتح الحديث رقم 1458، طبعة السلفية. وقد رواه مسلم أيضا.

ومن ذلك: الاشتغال بالمختلف فيه، وقد ضيع الناس المتفق عليه. مثل الانشغال بتغطية وجه المرأة بالنقاب، وعدم الاكتفاء بالخمار (المعبر عنه في عصرنا بـ "الحجاب") وتأثيم المسلمة المختمرة، في حين أن المعركة الآن لم تعد معركة كشف الوجوه، بل كشف الرؤوس والنحور والصدور والذراعين والساقين، وما هو أكثر من ذلك. وشاع لبس ما يسمى (الميني جب) و(الميكرو جب) ونحوها. ورأينا الكاسيات العاريات المميلات المائلات. وأذكر أني تكلمت في هذه القضية مع علامة الجزيرة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، فوافقني على الاكتفاء من المسلمة في عصرنا بالخمار، على أن تترك البلاد التي التزمت بالنقاب على التزامها.

ومن الحكمة المطلوبة: أن نراعي ما سميته (فقه الأولويات) فنقدم في باب المأمورات العقائد على الأعمال، ونقدم الفرائض الركنية على ما سواها، ونقدم الواجبات على السنن، والسنن المؤكدة على المستحبّات، ونقدم في المنهيات: محاربة الكفر على ما دونه، ونقدم محاربة الكبائر على صغائر المحرمات القطعية، ونقدم المحرمات على الشبهات، وعلى المكروهات، ونقدم المتفق عليه على المختلف فيه.

ومن الحكمة المطلوبة: أن نأخذ الناس بالتدرج، فالتدرج سنة كونية، كما أنه سنة شرعية. أما أنه سنة كونية، فهذا ما نراه في خلق الإنسان، حيث بدأ نطفة، فعلقة فمضغة، فعظاما مكسوة لحما، ثم ينشئه الله خلقا آخر، ثم يخرج إلى الدنيا وليدا فرضيعا، ففطيما، فصبيا، فيافعا، فشابا، فكهلا، وفي هذا يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ **وَاللهُ خَلَقَكُم أَطوَارًا** ﴾ (نوح: 14). وهكذا نرى خلق النبات، حيث يبدأ النبات بذرة، فينتقل من طور إلى طور حتى يصبح شجرة مثمرة.

وهو سنة شرعية، فإن الله تبارك وتعالى أمر رسوله محمدا ﷺ أن يرسي العقائد وأصول الأخلاق أولا، كما نرى ذلك واضحا في القرآن المكي، ثم بدأ بأخذه بالجانب العملي، متدرّجا بهم شيئا فشيئا، بادئا بإقامة الصلوات، التي فرضت قبل الهجرة، ثم بإيتاء الزكاة وصوم رمضان في السنة الثانية من الهجرة، ثم بعد ذلك

فرض الحج على من استطاع إليه سبيلا.

وكذلك بدأ بتحريم بعض المحرمات التي تعتبر من الرذائل الإنسانية المتفق عليها، وأنها من أسباب الفساد والاضطراب في الحياة الإنسانية، مثل قتل النفس وفاحشة الزنى، وقتل الأولاد من إملاق واقع أو خشية إملاق متوقع، وأكل مال اليتيم، ونقض العهد، والمشي في الأرض مرحا، ونحو ذلك مما هو أقرب إلى الجانب الأخلاقي منه إلى الجانب التشريعي.

ولكني أرى بعض الإخوة الدعاة لا يراعون التدرج قط فيمن يدعونهم، فبعد أن سقطت الشيوعية، في عدد من الأقطار الإسلامية، مثل البوسنة والهرسك وكوسوفا، وقد ظلت هذه البلاد ـ وأهلها مسلمون ـ نحو خمسين سنة، معزولين عن الإسلام علما وثقافة وسلوكا، فهم يجهلون (ألف باء) الإسلام. فكانوا في حاجة إلى أن نأخذهم بالمنهج التدرجي الحكيم. فنبدأ بما اتفق عليه المسلمون لا بما اختلفوا فيه، من العقائد والأحكام. ولكن بعض الإخوة ـ أصلحهم الله ـ لم يراعوا ذلك، فبدأوا بشن حملة على عقائد الأشاعرة والماتريدية، الذين يدين بمذهبهم جمهور المسلمين في المشارق والمغارب، وتقوم المدارس والجامعات الدينية في أنحاء العالم الإسلامي على تدريسه. هذا مع أن معركتنا اليوم ليست مع من يؤمن بالله وبلقائه وحسابه، ولكنه يؤول ﴿ **يَدُ الله** ﴾ بأنها القدرة أو يؤول ﴿ **وَسِعَ كُرْسِيه السَمَاوات وَالأَرْض** ﴾ بأنه كناية عن سعة ملكه، وعظمة سلطانه. إن معركتنا الحقيقية هي مع الملاحدة الذين يجحدون وجود الله بالكلية، ويقولون: لا إله، والحياة مادة.

ثم بدأ هؤلاء الإخوة الدعاة الطيبون يطالبون الرجال بإطلاق اللحى، وتقصير الثياب، والنساء بلبس النقاب، بل بعضهم حمل معه عدة آلاف من (النُقُب) ليلبسها النساء، اللائي بينهن وبين الخمار مراحل ومراحل. ثم إذا كنا في قلب ديار الإسلام والعرب، مبتلين بحليقي اللحى، فهل نبدأ بدعوة هؤلاء المسلمين الأوربيين الذين عاشوا نصف قرن تحت وطأة الشيوعية بما عجزنا عن مقاومته في قلب بلادنا العربية والإسلامية؟ وهل إطلاق اللحية من أركان الإسلام أو من فرائضه حتى نبدأ

بها، ونعطيها هذه الأهمية في الدين؟ كما نرى هؤلاء الدعاة الطيبين يبدؤون بحملة على التصوف كله، واتهامه بأنه دخيل على الإسلام، لا يفرقون بين سني ومبتدع، بين مستقيم ومنحرف. هذا مع أن الأمة عامة، وهذه الشعوب خاصة: في حاجة إلى تربية ربانية تخرجها من جحيم المادية المعاصرة، التي شغلت الناس بالدنيا عن الآخرة، وبالخلق عن الخالق، وبالمادة عن الروح تربية إيمانية أخلاقية هي جوهر التصوف الصحيح الذي عبر عنه بعضهم بكلمة موجزة بأنه: الصدق مع الحق، والخُلُق مع الخَلْق. وبعبارة أخرى: التقوى مع الله، والإحسان مع الناس. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللهَ مَعَ الذِينَ اتَّقَوا وَالذِينَ هُم مُحسِنُون** ﴾ (النحل: 128).

ومن الحكمة التي يجب أن يتحلى بها الدعاة في دعوتهم: الرفق بالمدعوين والتلطف والرحمة بهم، والإشفاق عليهم، كما وصف الله رسوله بقوله: ﴿ **فَبِمَا رَحمةً من الله لِنْت لَهُم وَلَو كُنتَ فَظًا غَليظ القَلب لانفَضُوا من حَوْلك** ﴾ (آل عمران: 159)، هذا وهو رسول الله المؤيّد بوحيه، ولكن البشر لا يطيقون الفظّ الغليظ ولو كان هو الرسول الأمين.

ب ـ أسلوب الموعظة الحسنة:

وإذا كانت الدعوة بالحكمة تخاطب العقول فتقنعها، فإن الدعوة بالموعظة الحسنة تخاطب القلوب والعواطف فتثيرها وتحركها. والإنسان ليس عقلا مجردا، إنه عقل وقلب معا، إنه عقل يدرك ويفكر، وقلب يحس ويشعر، وعلينا أن نخاطب الجانبين فيه معا: الجانب الذي يعي ويدرك ويحصل المعرفة، والجانب الذي ينفعل ويريد، ويحب ويكره، ويرغب ويرهب.

ولم يصف القرآن الحكمة بشيء، لأن من أوتي الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا، ولكنه وصف الموعظة المطلوبة بالحسن ﴿ **والموْعِظَة الحَسَنَة** ﴾[13]. فليس المطلوب أي موعظة ولكن الموعظة الحسنة الجميلة الجيدة. قد يكون حسنها:

(13) سورة النحل – آية 125.

في اختيار موضوعها المناسب للمخاطب. وقد يكون حسنها: في اختيار أسلوبها المؤثر فيه. وقد يكون حسنها: أنها جاءت في أوانها، وفي مكانها. وقد يكون حسنها: أنها لمست وترا حساسا من المخاطبين، فأثرت فيهم. وقد يكون حسنها: أنها قدّرت ضعف الإنسان، فلم تؤذه حين يسقط، ولم تجرحه حين يعثر ويخطئ، فكل بني آدم خطاء، والإنسان قد خلق من طين، والطين لا يخلو من الكدر. وقد قال ﷺ لمن لعن الصحابي الذي أدمن السُّكْر، وأتي به مرات إلى رسول الله شاربا للخمر، فقال أحدهم: لعنه الله! ما أكثر ما يؤتى به! فقال له: "لا تكن عونا للشيطان على أخيك" [14] وفي رواية: "لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله"! [15]

وقد يكون حسنها: أنها اتخذت المنهج الوسط في الترغيب والترهيب، أو الترجية والتخويف، فلم تخوّف الناس حتى ييأسوا من روح الله، فإنه ﴿ **لا يَيأَسُ من رَوْح الله إلاَّ القَوْم الكَافِرُون** ﴾ (يوسف: 87) ولم تبالغ في الرجاء، حتى يأمن الناس من مكر الله، فإنه لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون.

وخير الأساليب في ذلك: أسلوب القرآن، الذي يسوق الأنفس حينا بسوط الخوف من الله، ويقودها حينا بزمام الرجاء في رحمة الله، ليبقى المرء دائما ﴿ **يَحْذَر الآخِرَة ويَرْجُو رَحْمَة رَبِّه** ﴾ (الزمر: 9). الأسلوب القرآني يجمع بين الأمرين بتوازن وتناسق بديع ﴿ **اعلَمُوا أَنَّ اللهَ شَديدُ العقَاب وَأَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحيم** ﴾ (المائدة: 98)، ﴿ **وَأَنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفرة للنَّاس عَلَى ظُلمهم وَأَنَّ رَبَّك لَشَديدُ العقَاب** ﴾ (الرعد: 6)، ﴿ **نَبِئ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الغَفُورُ الرَّحِيم وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ العَذَابُ الأَلِيم** ﴾ (الحجر: 49).

ليس من الموعظة الحسنة: استخدام الترهيب الدائم، لتخويف العوام، من أهوال الموت، ومن عذاب القبر، ومن عذاب النار، والمبالغة في ذلك، بإيراد الأحاديث

---

(14) – فتح الباري شرح صحيح البخاري – مكتبة دار السلام – طبعة 3 / 2000 – ج 12 – كتاب الحدود – باب ما يكره من لعن شارب الخمر وأنّه ليس بخارج من الملّة – ص 92 – حديث رقم 6781.

(15) – فتح الباري شرح صحيح البخاري – حديث رقم 6780.

الموضوعة، والقصص المخترعة، والإسرائيليات المكذوبة، والمنامات المزوّرة، فإن هذا قد يؤثر في نفوس بعض العوام، ولكن محصلته النهائية تنفير المثقفين والمستنيرين من الدين. ليس من الموعظة الحسنة تهييج العامة وإثارة مشاعرهم، وإلهاب عواطفهم في قضايا جزئية، قد يستفيد منها بعض الناس، ولكنها تضرّ الأمة في مجموعها ضررا بالغا. ليس من الموعظة الحسنة: اتخاذ الأدعية الاستفزازية في صلوات الجمع وفي قنوت النوازل وغيرها. فبعض الوعاظ والخطباء يدعون الله تعالى: أن يهلك اليهود والنصارى جميعا، وأن ييتّم أطفالهم، ويرمّل نساءهم، ويجعلهم وأموالهم وأولادهم غنيمة للمسلمين. ومن المعلوم: أن في كثير من بلاد المسلمين توجد أقليات من النصارى ـ وربما من اليهود ـ وهم مواطنون يشاركون المسلمين في المواطنة، وليس من اللائق أن ندعو بدعوة تشمل هؤلاء بالهلاك والدمار. إنما اللائق والمناسب: أن ندعو على اليهود الغاصبين المعتدين، وأن ندعو على الصليبيين الحاقدين الظالمين، لا على كل اليهود والنصارى.

على أني لم أجد في أدعية القرآن، ولا في أدعية الرسول، ولا في أدعية الصحابة: مثل هذه الدعوات المثيرة: يتّم أطفالهم، ورمّل نساءهم، وأمثالها. بل أدعية القرآن مثل: ﴿ **رَبَّنَا أَفرِغ عَلَيْنا صبْرا وَثَبِّت أَقدَامَنا وانصُرنا عَلَى القَوْمِ الكَافرِين** ﴾ (البقرة: 250). ﴿ **ربَّنَا لاَ تَجْعَلنا فتْنَة للقَوْم الظَالمين. وَنَجِّنا برَحْمَتك من القَوْمِ الكَافِرِين** ﴾ (يونس: 85، 86). ومن أدعية الرسول: "اللهم منزّل الكتاب، ومجري السحاب، وهازم الأحزاب: اهزمهم وانصرنا عليهم"[16]. "اللهم إنا نجعلك في نحورهم، ونعوذ بك من شرورهم"[17].

وقد قال تعالى: ﴿ **ادعُوا ربَّكُم تَضرُّعا وَخُفيَةً إِنَّه لاَ يُحِبّ المُعتَدِين** ﴾ (الأعراف: 55)، أي لا يحب الذين يعتدون ويتجاوزون في دعائهم.

---

(16) رواه البخاري (2933) ومسلم (1742) عن عبد الله بن أبي أوفى.

(17) رواه أبو داود رقم: 1537، عن أبي موسى الأشعري.

4 ـ حوار المخالفين بالتي هي أحسن:

ومن معالم المنهج الذي رسمه القرآن للدعوة إلى الله: الجدال بالتي هي أحسن. ومن الملاحظ على التعبير القرآني المعجز في الآية: أنه اكتفى في الموعظة بأن تكون ﴿ **الحَسَنة** ﴾، ولكنه لم يكتف في الجدال إلا أن يكون بالتي هي ﴿ **أَحْسَن** ﴾. لأن الموعظة تكون مع الموافقين، أما الجدال فيكون مع المخالفين، لهذا وجب أن يكون بالتي هي أحسن، على معنى أنه لو كانت هناك للجدال والحوار طريقتان: طريقة حسنة وجيدة، وطريقة أحسن منها وأجود، كان المسلم الداعية مأمورا أن يحاور مخالفيه بالطريقة التي هي أحسن وأجود.

ومن ذلك: أن يختار أرقّ العبارات، وأخفّ الأساليب في جداله مع المخالفين، حتى يؤنسه، ويقرّبه منه، ولا يوغر صدره، أو يثير عصبيته. وقد ضرب لنا القرآن أمثلة رائعة وبارزة في هذا المجال في حسن مجادلة المخالفين. ومن ذلك قوله تعالى في جدال المشركين: ﴿ **قُلْ من يَرزُقكُم مِّنَ السَّماوات والأرض قُلِ الله وإنَّا أَوْ إيَّاكُم لَعلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُبينٍ قُلْ لاَّ تُسألونَ عمَّا أَجرمْنَا ولا نُسأَلُ عمَّا تَعملُون** ﴾ (سبأ24:، 25).

ففي هذا الأسلوب الرقيق الرفيق من إرخاء العنان، وتسكين الخصم، وإرضاء غروره: ما يهيئ نفسه للاقتناع أو الاقتراب منه إلى حد كبير. فهو يقول: ﴿ **وإِنَّا أَو إِيَّاكم لَعلَى هُدى أَو فِي ضَلالٍ مُبين** ﴾ (سبأ: 24) ولم يقل لهم: أنتم في ضلال مبين. ثم قال: ﴿ **لاَ تُسأَلُون عَمَّا أَجرمنا وَلا نُسأَل عَمَّا تعمَلُون** ﴾ (سبأ: 25) وكان مقتضى المقابلة أن يقول: ﴿ **ولا نسأل عما تجرمون** ﴾ ولكن لم يشأ أن يجيبهم بنسبة الإجرام إليهم، إيناسا وتقريبا وتأليفا لقلوبهم.

ومن الجدال بالتي هي أحسن: التركيز على الجوامع المشتركة بين المتحاورين، لا على نقاط الاختلاف والتمايز بينهما، فإن وجود أرض مشتركة بين الطرفين يساعد على جدية الحوار وجدواه، إمكان الانتفاع به فيما هو متفق عليه بين الأطراف المتجادلة. وهذا ما يشير إليه القرآن في الجدال مع أهل الكتاب، حيث يقول تعالى:

﴿ **وَلا تُجادلوا أَهلَ الكتَاب إلاَّ بالتي هي أَحسَن إلاَّ الذين ظَلَمُوا منهُم وَقُولُوا آمنَّا بالذي أُنزلَ إلَيْنَا وأُنزل إلَيكُم وَإلَهُنَا وإلَهُكم وَاحَد ونَحن لَه مُسلمُون** ﴾ (العنكبوت: 46)، فهو هنا يركز على العقائد التي تقرب المسلمين منهم: وهي: أن المسلمين يؤمنون بكل ما أنزل الله من كتاب، كما يؤمنون بكل من بعث الله من رسول، وكذلك يؤمن الجميع بإله واحد. ومن هذه النقطة ينطلق اللقاء لمواجهة الملاحدة والجاحدين الذين لا يؤمنون إلا بالمادة وحدها، ولا يعتقدون أن للكون إلها، ولا أن في الإنسان روحا، ولا أن وراء الدنيا آخرة.

ومن الجدال بالتي هي أحسن: ما ذكره صاحب (الظلال) رحمه الله، وهو أن يكون حوارا رقيقا رفيقا بلا تحامل على المخالف ولا ترذيل له وتقبيح. حتى يطمئن إلى الداعي ويشعر أن ليس هدفه هو الغلبة في الجدل، ولكن الإقناع والوصول إلى الحق. فالنفس البشرية لها كبرياؤها وعنادها، وهي لا تنزل عن الرأي الذي تدافع عنه إلا بالرفق، حتى لا تشعر بالهزيمة. وسرعان ما تختلط على النفس قيمة الرأي وقيمتها هي عند الناس، فتعتبر التنازل عن الرأي تنازلا عن هيبتها واحترامها وكيانها. والجدل بالحسنى هو الذي يطامن من هذه الكبرياء الحساسة، ويشعر المجادل أن ذاته مصونة، وقيمته كريمة، وأن الداعي لا يقصد إلا كشف الحقيقة في ذاتها، والاهتداء إليها. في سبيل الله، لا في سبيل ذاته ونصرة رأيه وهزيمة الرأي الآخر! ولكي يطامن الداعية من حماسته واندفاعاته يشير النص القرآني إلى أنّ الله هو الأعلم بمن ضل عن سبيله وهو الأعلم بالمهتدين. فلا ضرورة للجاجة في الجدل إنما هو البيان والأمر بعد ذلك لله[18].

هذا هو الخطاب الديني الذي كنا ندعو إليه بالأمس. بل تبنينا الدعوة إليه منذ عشرات السنين، وهو الذي ندعو إليه اليوم المسلمين، وغير المسلمين، وهو الذي سندعو إليه غدا وبعد غد، لأنه الخطاب الذي تعلّمناه من الإسلام نفسه، من هُدى الله في كتابه، ومن هَدْي رسوله في سنته. هو الخطاب الذي دعونا إليه قبل عصر

(18) انظر: في ظلال القرآن ص 2202. طبعة دار الشروق.

العولمة، وسندعو إليه بعد عصر العولمة.

أما إذا كان عصر العولمة يريد منا خطابا دينيا جديدا، نحرّف فيه الإسلام عن حقيقته، أو نحرف الكلم عن مواضعه، بحيث نقدم لهم إسلاما على هواهم: إسلاما (مستأنسا) إسلاما كسير الجناح، منزوع السلاح، لا حول له ولا قوة، يؤمر فيطيع، ويقاد فينقاد، ويطلب من العلماء والدعاة والكتاب، أن يقدموه: عقيدة بلا شريعة، وعبادة بلا معاملة، وسلاما بلا جهاد، وزواجا بلا طلاق، وحقا بلا قوة، ومصحفا بلا سيف، ودعوة بلا دولة، فهذا إسلام لا نعرفه ولا يعرفنا. وليس هو إسلام السنة والقرآن، ولا إسلام رسول الله والصحابة ومن تبعهم بإحسان من خير القرون.

إن كان المراد بتغيير الخطاب الديني: تقديم الإسلام على أنه مجرد علاقة بين العبد وربه، وليس منهج حياة للفرد والأسرة والمجتمع والدولة، وأنه يتبنى شعار: دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، فهذا إسلام مزيف على المسلمين، ليس إسلام محمد ﷺ، ولا إسلام القرآن، ولا إسلام المسلمين، الذي يرفض تقسيم الحياة والإنسان بين الله وقيصر، ويقول: قيصر وما لقيصر لله الواحد الأحد ﴿ **قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ** ﴾ (الأنعام: 162).

إن كان المراد بتغيير الخطاب الديني: حذف الآيات التي تتحدث عن اليهود، وغدراتهم بالنبي محمد ﷺ وأصحابه، وانضمامهم إلى الوثنيين في حربه، أو ـ على الأقل ـ غض الطرف عنها، وتجميدها، فلا تتلى في إذاعة ولا تلفاز، ولا يتحدث عنها المتحدثون في خطب ولا دروس ولا محاضرات، فهذا مرفوض من أمة الإسلام، فكتاب ربهم يجب أن يظل متلوّا مذكورا، معلّما موجّها، فهو النور المبين، والصراط المستقيم، من علم علمه سبق، من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أجر، ومن دعا إليه هُدِي إلى صراط مستقيم.

إن كان المراد من تغيير الخطاب الديني لدى المسلمين: حذف ركنية الزكاة من العبادات، وحذف تحريم الربا من المعاملات، وحذف الحدود من التشريع

الجنائي، وحذف الجهاد من العلاقات الدولية، وحذف الغزوات من السيرة النبوية، وحذف خالد بن الوليد، وطارق بن زياد، وصلاح الدين الأيوبي، وسيف الدين قطز، وعمر المختار، وعز الدين القسام من تاريخ المسلمين، فلا ثم لا. إن كان المراد بتغيير الخطاب الديني: إهالة التراب على شعر أبي تمام في فتح عمورية، أو شعر أبي الطيب في انتصارات سيف الدولة على الروم، فلا ثم لا.

أ ـ غير المسلمين بدل الكفار:

ومن الجدال بالتي هي أحسن، المطالب به المسلمون، وخصوصا في عصر العولمة: ألا نخاطب المخالفين لنا باسم الكفار، وإن كنا نعتقد كفرهم، ولا سيما مخالفونا من أهل الكتاب. وذلك لأمرين:

أولهما: إن كلمة (كفار) لها عدة معان، بعضها غير مراد لنا يقينا من هذه المعاني: الجحود بالله تعالى وبرسله وبالدار الآخرة، كما هو شأن الماديين الذين لا يؤمنون بأي شيء وراء الحس، فلا يؤمنون بإله، ولا بنبوة، ولا بآخرة. ونحن إذا تحدثنا عن أهل الكتاب لا نريد وصفهم بالكفر بهذا المعنى، إنما نقصد أنهم كفار برسالة محمد وبدينه. وهذا حق، كما أنهم يعتقدون أننا كفار بدينهم الذي هم عليه الآن وهذا حق أيضا.

والثاني: أن القرآن علمنا ألا نخاطب الناس ـ وإن كانوا كفارا ـ باسم الكفر، فخطاب الناس ـ غير المؤمنين ـ في القرآن، إما أن يكون بهذا النداء ﴿ **يا أيها الناس** ﴾ أو ﴿ **يا بني آدم** ﴾ أو ﴿ **يا عبادي** ﴾ أو ﴿ **يا أهل الكتاب** ﴾. ولم يجئ في القرآن خطاب بعنوان الكفر إلا في آيتين: إحداهما خطاب لهم يوم القيامة: ﴿ **يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم إنما تجزون ما كنتم تعملون** ﴾ (التحريم: 7).

والأخرى قوله تعالى: ﴿ **قُل يَا أَيُّها الكَافِرُونَ. لاَ أَعبُدُ مَا تَعبُدُونَ. ولاَ أَنتم عَابدونَ مَا أَعبُد. وَلاَ أَنَا عَابدٌ مَا عَبدتم. وَلا أَنتَم عَابدُون مَا أَعبُدُ. لَكُم دِينُكُم وَلِيَ دِينِ** ﴾ (الكافرون: 61). فكان هذا خطابا للمشركين الوثنيين الذين كانوا يساومون الرسول الكريم على أن يعبد آلهتهم سنة، ويعبدوا إلهه سنة، فأرادت قطع هذه

المحاولات بأسلوب صارم، وبخطاب حاسم، لا يبقي مجالا لهذه المماحكات، فأمر الرسول أن يخاطبهم بهذه الصورة القوية، بما فيها من تكرار وتوكيد، ومع هذا ختمت السورة بهذه الآية التي تفتح بابا للسماحة مع الآخر، حين قالت: ﴿ **لَكُم دِينُكُم وَلِيَ دِينِ** ﴾. ولهذا آثرت من قديم أن أعبر عن مخالفينا من أهل الأديان الأخرى بعبارة (غير المسلمين). وأصدرت من قديم كتابي (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي). وقد طبع مرات ومرات، وترجم إلى عدة لغات.

ب ـ مواطنون بدل أهل الذمة:

وهناك كلمات لم تعد مقبولة لدى إخواننا من الأقليات غير المسلمة مثل الأقباط في مصر، وأمثالهم في البلاد العربية والإسلامية الأخرى، وهي مصطلح (أهل الذمة) مع أن مدلول هذا المصطلح مدلول إيجابي، لأنه يعني: أن لهم ذمة الله ورسوله وجماعة المسلمين. وهذا مدلول له وقعه وتأثيره في نفس المسلم، فإنه لا يقبل أن تُخفَر ذمة الله ورسوله بحال، ومن فعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. ولكن إذا كان مواطنونا من غير المسلمين يتأذّون من هذا الاصطلاح، فلا أجد مانعا من استخدام كلمة (المواطنة) و(المواطن) فإن الفقهاء متفقون على أن أهل الذمة من (أهل دار الإسلام) فهم من أهل الدار، وإن لم يكونوا من أهل الملة. و(أهل الدار) تعني بالتعبير العصري: مواطنين. وحذف هذه الكلمة لا يتعارض مع شيء من أحكام شريعتنا، أو مقررات ديننا. ولنا أسوة في ذلك من عمل الخلفاء الراشدين الذين أمرنا أن نستن بسنتهم، وأن نعض عليها بالنواجذ، ولا سيما سنة الشيخين أبي بكر وعمر.

أسوتنا ما صنعه الفاروق عمر ـ ووافقه الصحابة رضي الله عنهم ـ مع عرب بني تغلب، وكانوا نصارى منذ عهد الجاهلية. وقد طلبوا إلى عمر أن يأخذ ما يأخذه منهم باسم الزكاة أو الصدقة، ولو كان مضاعفا، ولا يأخذه باسم الجزية، وقالوا: إننا قوم عرب، ونأنف من كلمة جزية. تردد عمر في أول الأمر أن يجيبهم إلى طلبهم، ثم نصحه بعض مشيريه أن يستجيب لهم، قائلا: إنهم قوم لهم بأس وقوة، ونخشى أن يلحقوا بالروم، ففكر عمر في الأمر، ورأى أن ينفذ لهم ما أرادوا، وقال:

سموها ما شئتم، وقال لمن حوله: هؤلاء القوم حمقى، رضوا المعنى وأبوا الاسم! وكان هذا من الفاروق تقريرا لقاعدة مهمة: أن العبرة ليست للأسماء والعناوين، ولكن العبرة للمسميات والمضامين. هذا مع أن كلمة (جزية) ذكرت في القرآن، ولكن المقصود هو معناها لا لفظها. ومعناها: أن يدفعوا ضريبة يعلنون بها إذعانهم لسلطان الدولة المسلمة، وقبولهم جريان أحكام الإسلام ـ غير الدينية ـ عليهم.

ج ـ التعبير بالأخوة عن العلاقات الإنسانية:

ومن التعبيرات المطلوبة في عصر العولمة: التعبير بالأخوة عن العلاقة بين البشر كافة، والمراد بها (الإخوة الإنسانية) العامة، على اعتبار أن البشرية كلها أسرة واحدة، تشترك في العبودية لله، والبنوة لآدم، وهذا ما قرره حديث نبوي شريف، خاطب به رسول الإسلام الجموع الحاشدة في حجة الوداع، فكان مما قاله في هذا المقام: "أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى".

وهذا الحديث يؤكد قول الله تعالى في مطلع سورة النساء: ﴿**يَا أَيُّها الناسُ اتقُوا ربّكُم الذي خلقَكُم من نفسٍ وَاحدة وخَلقَ منهَا زَوجهَا وبثَّ منهُما رجالاً كَثيرا ونسَاء وَاتَّقُوا اللهَ الذَي تسَاءَلُونَ به وَالأرحَامَ إنَّ اللهَ كانَ عليكُم رَقِيبًا**﴾ (النساء: 1). وما أجدر كلمة (الأرحام) في هذه الآية: أن تشمل ـ فيما تشمل ـ الأرحام الإنسانية التي تربط الناس بعضهم ببعض. وفي ذلك يقول شاعر مسلم:

إذا كان أصلي من تراب فكلها ... بلادي، وكل العالمين أقاربي!

وفي حديث رواه أحمد وأبو داود عن زيد ابن أرقم مرفوعا: "اللهم ربنا ورب كل شيء ومليكه: أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة". وأولى من ذلك التعبير عن العلاقة بين المسلمين ومواطنيهم من غير المسلمين بـ (الأخوة). والمراد بها: الأخوة الوطنية أو القومية. فليست (الأخوة الدينية) هي الأخوة الوحيدة التي تصل بين البشر. إنها لا شك أعمق ألوان الأخوة وأوثقها رباطا. ولكن لا نزاع أن هناك أنواعا أخرى من الأخوة، مثل الأخوة بين أبناء القبيلة الواحدة وإن اتسعت، أو أبناء الشعب

الواحد وإن تكاثر وانتشر، وبين أبناء الجنس الواحد أو القوم الواحد. ودليلنا على ذلك: ما جاء في القرآن الكريم من حديث القرآن عن الأنبياء وصلتهم بأقوامهم المكذبين لهم، واعتبار القرآن كل نبي هؤلاء (أخا) لقومه، وإن عصوه وكذبوه وكفروا برسالته. اقرأ معي قول الله تعالى في سورة الشعراء: ﴿ **كَذَّبتْ قَومُ نُوحٍ المُرسلِينَ. إِذ قَال لهُم أَخوهُمُ نوحٌ أَلاَ تَتَّقُونَ. إِنِّي لَكمْ رَسولٌ أَمينٌ** ﴾ (الشعراء: 106، 107). فانظر كيف أثبت أخوة نوح لهم، مع أنهم كذبوه، لأنهم قومه، وهو منهم، فهي أخوة قومية لا شك فيها. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ **كذَّبتْ عادٌ المرْسَلين. إِذ قَالَ لهُمْ أَخوهُمْ هُودٌ أَلا تَتَّقُونَ** ﴾ (الشعراء: 123، 124).. وقوله سبحانه: ﴿ **كذَّبتْ ثَمودُ المُرسَلينَ. إذ قَال لَهمْ أَخُوهُمْ صَالحٌ أَلا تتَّقونَ** ﴾ (الشعراء: 141، 142). وقوله: ﴿ **كذَّبَتْ قَومُ لوط المُرسَلين. إِذ قَال لَهُم أَخوهُمْ لُوطٌ أَلا تَتَّقون** ﴾ (الشعراء: 160، 161). ولم تخالف سورة الشعراء هذا التعبير إلا في الحديث عن شعيب، فقال تعالى: ﴿ **كذَّبَ أَصحابُ الأَيْكَة المُرسلين. إِذ قَال لهُم شُعَيبٌ أَلا تتَّقُون** ﴾ (الشعراء: 176، 177). فلماذا غاير القرآن الأسلوب هنا، وقال: ﴿ **إِذ قَال لهَم شُعيبٌ** ﴾ ولم يقل: إذ قال لهم أخوهم شعيب؟

السر في ذلك: أن شعيبا لم يكن من أصحاب الأيكة، بل كان غريبا عنهم، وإنما كان من مدين، ولهذا قال في سورة الأعراف، وفي سورة هود: ﴿ **وإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُم شُعيْبًا** ﴾ فدلتنا هذه الآية بوضوح أن من الأخوة ما يبنى على غير الدين، وإنما يبنى على اعتبارات أخرى، ومنها: الاعتبار القومي أو الوطني.

ومثل هذه التعبيرات تقرب الآخرين منا، وتزيل الفجوة بيننا وبينهم، وهذا ما يبطل كيد الأعداء المتربصين بنا، والذين يريدون أن يشعلوا فتيل الفتنة بين أبناء الوطن الواحد، ليصطادوا في الماء العكر، ويتخذوا من ذلك ذريعة للتدخل في شؤوننا، والتسلط علينا، والتحكم في رقابنا، وأولى بنا أن نردّ كيدهم في نحورهم بمثل هذه المواقف التي تجعل قوى الأمة كلها جبهة متراصّة في مواجهة مكرهم وعدوانهم.

المبحث الثالث:

خصائص خطابنا الإسلامي في عصر العولمة

إذا كان خطابنا الإسلامي ينبغي أن يراعي مكان المخاطبين أو المدعوين، وزمانهم وظروفهم، ويخاطب كل قوم بلسانهم ليبين لهم، ويجتهد في إفهامهم، حتى يكون بلاغه لهم (بلاغا مبينا) كما هو شأن بلاغ الرسل عليهم الصلاة والسلام ﴿ **فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ البَلاَغُ المُبِينُ** ﴾ ؟ (النحل: 35).

فمن المهم أن يلاحظ هذا الخطاب في عصر العولمة: طبيعة التقارب الذي جعل العالم كله قرية واحدة، وأصبح من خصائص هذا العصر سرعة انتقال الخطاب إلى القارات في سرعة البرق، وأصبحت تتكلّم من بلد صغير مثل قطر، ويسمعك العالم ويراك، كأنه يجلس إليك، وينصت بين يديك. لعلك لو كنت تُحدِّث قديما في جامع من الجوامع، ربما لم يرك بعض المصلين، وربما لم يصل صوتك إلى بعضهم. ويلزم أهل الخطاب الإسلامي، أو الدعوة الإسلامية: أن يتحرَّوْا في خطابهم، ويتأنَّوْا في دعوتهم، ولا يلقوا الكلام على عواهنه، فقد غدا العالم كله يسمعهم، ويحلل أحاديثهم. ينبغي أن يجمع هذا الخطاب الإسلامي المعاصر: عدة خصائص أساسية، تجعله قادرا على الوصول إلى الناس، بحيث يقنع عقولهم بالحجة، ويستميل قلوبهم بالموعظة، ولا يحيد عن الحكمة، ولا عن الحوار بالتي هي أحسن.

من خصائص هذا الخطاب أنه:

1ـ يؤمن بالوحي ولا يغيب العقل.

2ـ يحرص على المعاصرة ويتمسك بالأصالة.

3ـ يدعو إلى الروحانية ولا يهمل المادية.

4ـ يتبنى العالمية ولا يغفل المحلية.

5ـ يستشرف المستقبل، ولا يتنكر للماضي.

6ـ يتبنى التيسير في الفتوى والتبشير في الدعوة.

7ـ يدعو إلى الاجتهاد ولا يتعدى الثوابت.

8ـ ينكر الإرهاب الممنوع ويؤيد الجهاد المشروع.

9ـ يصون حقوق الأقلية ولا يحيف على الأكثرية.

10ـ ينصف المرأة ولا يجور على الرجل.

1 ـ يؤمن بالوحي ولا يغيّب العقل

من خصائص خطابنا الإسلامي في عصر العولمة: أنه يؤمن بالوحي، ولا يغيّب العقل. فهو يؤمن بالوحي باعتباره أساس كل دين سماوي. فتعاليم الدين وأحكامه ليست من صنع النبي ـ أيّ نبي ـ ووحي فكره ووجدانه، بل أوحى الله بها إليه عن طريق ملك ألهمه أو أنزل كتابه إليه، فتلقاه النبي منه، وحفظه، وبلغه للناس كما أنزل إليه. فالأنبياء هم سفراء الله تعالى إلى عباده، بعثهم مبشرين ومنذرين، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. ومحمد ﷺ خاتم النبيين، أنزل الله عليه وحيه وقرآنه بطريق الوحي الجلي، بوساطة الملك جبريل عليه السلام أمين الوحي ﴿ **نزلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** ﴾ (الشعراء: 195193). وقال تعالى: ﴿ **وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى. مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى. وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى** ﴾ (النجم: 1 6) وشديد القوى هو جبريل عليه السلام. وقال تعالى: ﴿ **وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ** ﴾ (النمل: 6) فالله تعالى منزل الوحي، وجبريل إنما هو حامله، ومحمد هو متلقيه ومبلغه عن ربه ﴿ **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ** ﴾ (المائدة: 67).

ونحن المسلمين بعد أن رضينا بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد رسولا، وبالقرآن إماما: أصبحنا ملتزمين ـ بحكم عقيدتنا ـ بأحكام الإسلام وأوامره ونواهيه: في

العقيدة والشريعة والسلوك والمفاهيم والتقاليد. فنحن نصلي ونصوم ونتعبد كما يأمرنا الإسلام، ونحن نأكل ونشرب ونلبس ونتجمل ونبيع ونشتري ونتعامل، كما يأمرنا الإسلام، ونحن نتزوج ونعاشر وننجب، ونتوافق أو نطلّق، كما يأمرنا الإسلام، ونحن نتعامل مع أمرائنا وحكامنا في السلم والحرب، والعافية والبلاء، كما يأمرنا الإسلام. فما دام هناك أمر ملزِم من الله ورسوله، أو نهي محرِّم من الله ورسوله، فليس لنا إلا أن نقول: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿ **إنَّما كانَ قولَ المُؤمنينَ إذا دُعُوا إلى الله ورَسُوله ليحكُمَ بينَهُمْ أَن يَقولُوا سَمعنَا وأَطَعنا وأُولَئك هُمُ المُفلحُونَ** ﴾ (النور: 51). ويقول: ﴿ **وما كَانَ لمُؤمنٍ وَلاَ مُؤمنَة إذا قَضَى اللهُ ورسُولُهُ أَمرًا أَن يَكُونَ لهُمُ الخيَرَةُ منْ أَمرِهِمْ ومَن يَعصِ اللهَ ورسُولَهُ فَقدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِينًا** ﴾ (الأحزاب: 36).

ولا يكون الفرد المسلم مسلما، ولا المجتمع المسلم مسلما حقا، إلا إذا احتكم كل منهما إلى شريعة ربه، مؤمنا بأن ما شرعه الله له خير مما يشرعه لنفسه، وأنه ليس أعلم من الله بخلقه، ولا أبرّ بهم منه سبحانه وتعالى، بل هو أبرّ بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من الوالدة بولدها. وقد شرع لهم من الأحكام ما يعلم أن فيه الخير والمصلحة لهم في دنياهم وآخرتهم ﴿ **أَلاَ يَعلمُ مَن خَلقَ وهُو اللَّطيفُ الخَبيرُ** ﴾ (الملك: 14). لهذا كان الحكم بما أنزل الله على رسوله فرضا مؤكدا، لا يجوز أخذ بعضه دون بعض، كما قال تعالى لرسوله: ﴿ **وأَن أحكُم بَينَهُم بما أَنزَلَ اللهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهواءَهُم واحْذَرهُم أَن يَفتنُوك عَن بَعضِ مَا أَنزلَ اللهُ إِلَيْك** ﴾ (المائدة: 49). وقد أنكر الله تعالى على بني إسرائيل قبلنا: أنهم جزّأوا دينهم، فقبلوا منه ما راق لهم، وتركوا ما لا يتفق وهواهم، فقال تعالى تقريعا لهم: ﴿ **أَفَتُؤمنونَ بِبعضِ الكِتَاب وتَكفُرُون بِبَعضٍ** ﴾ (البقرة: 85).

ومع دعوة الخطاب الإسلامي إلى الإيمان بما جاء به الوحي، والالتزام به أمرا ونهيا، في العبادات أو المعاملات: يدعو هذا الخطاب ـ في الوقت نفسه ـ إلى احترام العقل، الذي لولاه ما ثبت الوحي. ولهذا قال علماء الإسلام: لولا العقل ما ثبت النقل (أي الوحي). لأن العقل هو الذي أثبت لنا قضيتين من قضايا العقيدة

الكبرى. فهو الذي أثبت وجود الله تعالى، إذ لم نعرف الله بالوحي، لأن ثبوت الوحي لا يكون إلا بعد ثبوت الموحِي به، وثبوت الرسول لا يكون بعد ثبوت المرسِل. فبعد أن أثبت العقل وجود الله تعالى وحكمته وقدرته على إرسال الرسل، وتأييدهم بالآيات البينات التي تثبت نبوتهم، وتفحم خصومهم، وأنه لا يليق بحكمة الرب الحكيم الرحيم القادر على كل شيء: أن يدع عباده هملا، ويتركهم سدى، وهو قادر على أن يهديهم إلى الصراط المستقيم، ويعرفهم ما يجب عليهم نحوه، وما يسعدهم في أولاهم وأخراهم، ويحكم بينهم فيما يختلفون فيه، بعد هذا آمن العقل بأن فلانا هذا ـ التي قامت المعجزة على يديه ـ هو رسول من عند الله، إذ لا يقدر بشر على أن يمده بالآيات التي تثبت دعواه وتؤيد حجته.

وبعد أن أثبت العقل النبوة: يعزل العقل نفسه ـ كما عبر الإمام الغزالي ـ ليتلقى من الوحي الأوامر والنواهي والتعاليم، لأن سلطة النبوة أعلى من سلطته، ونور النبوة أسطع وأرفع من نور عقله، فعقله قد يخطئ أو يضل أو يخلط أو ينسى، ولكن النبوة لا تخطئ، لأنها من عند الله. ولو أخطأ النبي في أمر اجتهد فيه برأيه، فسرعان ما يأتي الوحي مصححا ومصوّبا، لأن الله تعالى لا يقره على باطل، لأنه لو أقره عليه لأصبح شرعا متبعا.

الإسلام يحترم العقل، لأن به عرفنا الله، وبه عرفنا رسول الله، وبه عرفنا كتاب الله. وهو يحترم العقل، لأننا بالعقل نفهم خطاب الله، ونفسر كتاب الله، ونستنبط أحكام الله، فقد شاء الله أن ينص على بعض الأحكام في كتابه أو على لسان رسوله، وأن يدع منطقة فارغة من التشريع والأحكام الملزمة سميناها في بعض كتبنا (منطقة العفو) [19] أخذا من الحديث القائل "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو (عفو) فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئا، ثم تلا: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ (مريم: 64)" [20]. وهذه المنطقة

---

(19) في كتابنا (عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية).

(20) رواه الحاكم عن أبي الدرداء وصححه (2/375) ووافقه الذهبي، كما رواه البزار، ورجاله ثقات كما قال الهيثمي في (مجمع الزوائد) 557.

ـ منطقة العفو ـ مطلوب من العقل أن يملأها ـ عند الحاجة ـ بما يهديه إليه اجتهاده في ضوء النصوص الأخرى: إما عن طريق القياس بشروطه أو الاستصلاح أو الاستحسان أو غيره من أدلة ما لا نص فيه [21].

وأما ما جاءت فيه نصوص قرآنية أو نبوية، فمهمة العقل أن يجتهد فيها ليستخرج منها الأحكام في ضوء الأصول والقواعد التي ارتضتها الأمة في الاستنباط، وبناء الفروع عليها. وهنا تتعدد المدارس، وتتنوع المشارب، ما بين من يميل إلى الرأي ومن يميل إلى الأثر، ومن ينظر إلى المقاصد، ومن يجنح إلى الظواهر، والشريعة تتسع لهؤلاء جميعا. وفي هذا التنوع إثراء للفقه وسعة ورحمة. وهو يحترم العقل بعد ذلك، لأنه أداته الفذة في معرفة الكون من حوله، فهو الذي يكتشف قوانين المادة، ويفسر الظواهر الكونية، ويربط بينها، ويستخدمها في مصلحة الإنسان. كما يوظفها في تثبيت الإيمان ﴿ **سَنرِيهِمْ آياتنَا فِي الآفاقِ وَفِي أَنفُسِهِم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحقُّ** ﴾ (فصلت: 53). فلولا العقل ما استطعنا أن نسخر قوى الطبيعة لخدمتنا بإذن الله، وبالعقل استطاع أن يطير الإنسان في الهواء كالنسر، بل أرفع، وأن يغوص في البحر كالحوت أو أقوى، وأن يحطم الذرة، ويصنع الحاسوب، ويصعد إلى القمر، ويجتهد أن يغزو الكواكب الأبعد.

إن هذا العقل يجب أن يحترم لدى المسلمين، فلا يعطلوه عن وظيفته، ووظيفته الأساسية التفكير والبحث والاستنباط والنقد، وليست مهمته مجرد التلقي والتقليد والجمود، وقبول كل ما يلقن للإنسان دون أن يمتحنه، ويفحصه، ويعرف صدقه من كذبه، أو صحته من فساده، أو صوابه من خطئه. ولهذا كان على العقل أن يناقش وينقد، ويطلب دليلا على كل قضية، وهذا ما يعلمه لنا القرآن، فهو الذي يقول بكل وضوح ﴿ **قُلْ هاتُوا بُرهانَكُم إن كُنتُمْ صَادقِينَ** ﴾ (النمل: 64)، ﴿ **نبِّئونِي بِعلْمٍ إِن كُنتُم صادقِينَ** ﴾ (الأنعام: 143). ولهذا كان لا بد في إثبات الحسيات من دليل المشاهدة ﴿ **أَشَهِدوا خَلقَهُم** ﴾ (الزخرف: 19). ولا بد في

---

(21) للشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله كتاب بعنوان (أدلة التشريع فيما لا نص فيه).

إثبات النقليات من دليل التوثيق ﴿ **إيتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين** ﴾ (الأحقاف: 4)، ﴿ **قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا** ﴾ (الأنعام: 148). وكان لا بد في إثبات العقليات من البرهان المنطقي، ولهذا تكرر في القرآن مطالبة أصحاب الدعاوى العقدية أن يأتوا بالبرهان على دعواهم ﴿ **أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم** ﴾ (الأنبياء: 24)، ﴿ **وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى، تلك أمانيهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ (البقرة: 111).

والعقل الذي نريده، هو: العقل الحر الباحث عن الحقيقة، الطليق من آسار التقليد، واتباع الظنون والأهواء، فإن الظن لا يغني من الحق شيئا، والهوى يعمي ويصم، أما العقل المكبل بأغلال الانبهار بفلسفة معينة، أو بثقافة بشرية، أو بتقليد الماضين، فهذا عقل غير مأمون على تحصيل المعرفة الصحيحة، والوصول إلى الحقيقة الصريحة. وقد قال الإمام ابن الجوزي: (اعلم أن المقلد على غير ثقة فيما قلد فيه، وفي التقليد إبطال منفعة العقل، لأنه خلق للتأمل والتدبر، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها: أن يطفئها، ويمشي في الظلمة) (22).

والتقليد مذموم في شرعة الإسلام: سواء كان تقليدا للأجداد والآباء، أم للسادة والكبراء، كما قال تعالى: ﴿ **وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون** ﴾ (البقرة: 170). ﴿ **وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا** ﴾ (الأحزاب: 67). بل ينكر الإسلام تقليد العامة، والسير مع الجماهير، دون الرجوع إلى عقل أو شرع: "لا تكونوا إمعة: تقولون: إن أحسن الناس أحسنّا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم: إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا" (23).

وأشد ما يكون التقليد مذموما: حين تقلد أمة فلسفة أمة أخرى، وتقبل ـ مبصرة أو

---

(22) من كتابه (تلبيس إبليس) ص 81.

(23) رواه الترمذي في البر عن حذيفة (2008) وقال: حسن غريب.

غير مبصرة ـ فكرتها عن الدين، والمجتمع، عن الله والإنسان، عن الدنيا والآخرة، عن المعرفة والقيم، ويقودها أفراد منها، فتنوا بالآخرين، وغلبوا على عقولهم كأنهم مغيبون أو مخدرون! جربنا ذلك قديما في افتتان فئة من كبار مثقفي المسلمين بفلسفة الإغريق، وبهروا بها، وأذعنوا لسطانها، ولم يحاولوا أن يناقشوها أو يمتحنوها، بل اعتبروها أو اعتبروا قضاياها (مسلّمات) واتخذوها أصلا، والإسلام فرعا، فما وافقها من عقائد الإسلام وشرائعه فهو مرضي مقبول، وما خالفها فهو مرفوض. وبعض ما كان يعتبر حقائق عندها وعندهم، يعرف تلاميذ المدارس الابتدائية اليوم: أنه خرافة وباطل، وقد كشف العلم الحديث زيفه. حتى جاء حجة الإسلام الغزالي فهدم هذا الصنم الكبير على رأس أهله، وبين ما فيه من أباطيل وأوهام في كتابه (تهافت الفلاسفة). فأبطل الفلسفة بمنطق الفلاسفة. ثم جاء بعده شيخ الإسلام ابن تيمية، فأكمل مشواره، ورد على الفلاسفة ومن تأثر بهم من المتكلمين، وبين موقف الإسلام بمنطق العقل الفطري، وضبط جموح العقل الإنساني بضوابط الوحي الرباني، وذلك في عدة كتب له أهمها (درء تعارض العقل والنقل) والذي سمي أحيانا (موافقة صحيح المنقول صريح المعقول).

وفي عصرنا امتحن العقل الإسلامي بقضية أخرى: فتنة الانبهار بصنم آخر، هو صنم الحضارة الغربية الحديثة، بما تحمله من فلسفة للحياة والإنسان، مغايرة لفلسفة الإسلام، سواء في فلسفتها الليبرالية الفردية أم في فلسفتها الجماعية الماركسية، فكلتاهما فلسفة حسية مادية، مغرقة في النفعية والدنيوية، تغلّب المادة على الروح، والدنيا على الآخرة، والعقل على الوحي، والمنفعة على الأخلاق، هذا إن لم ترفض الروح والآخرة، والوحي والأخلاق رفضا مطلقا، كما هو شأن الفلسفات المادية، ومنها: الشيوعية الماركسية. لقد وجد من بني جلدتنا من فتنوا بهذه الحضارة، ومن لا يزالون مفتونين بها، ويريدون منا: أن ننسلخ من جلدنا، وننخلع من ذاتنا، لنتبع هذه الحضارة شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه وراءهم. هؤلاء الذين سميتهم (عبيد الفكر الغربي) وهم الذين أرادوا أن (نفنى) في الغربيين، ونسير في ركابهم، ونأخذ حضارتهم كلها، بجذورها الفلسفية،

وخلفياتها العلمانية، وتناقضاتها التاريخية، أو كما قال قائلهم: بخيرها وشرها، وحلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب.

ونريد من (العقل المسلم) اليوم أن يتحرر من التبعية والتقليد للغرب وفلاسفته، كما دعوناه أن يتحرر من التبعية والتقليد للشرق وأئمته. بل هذا التحرر أحق وأولى، فإن أئمة الشرق هم منا ونحن منهم، نشاركهم في الأصول الكلية، وفي الفكرة المدنية، ولكن زماننا غير زمانهم، ومشكلاتنا غير مشكلاتهم، وظروفنا غير ظروفهم.

نريد للعقل المسلم أن يتحرر من التبعية والتقليد، وألا يتعبد إلا بمحكمات النصوص الربانية، التي تضيء له الطريق، وتهديه سواء السبيل، وهي في الحقيقة منارات تهدي، وليست قيودا تكبل، تسدد العقل ولا تقيده، وتحرره ولا تستعبده ﴿ **وَمَن يَعتصِم بالله فَقَدْ هُدِيَ إِلي صِراط مُستَقِيم** ﴾ (آل عمران: 101)، ﴿ **يَا أَيُّها النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرهَانٌ مِن رَبِّكُمْ وَأَنزَلْنا إِليكُمْ نورًا مُبِينًا** ﴾ (النساء: 174).

بل رأينا من الصالحين من يعتبرون التفكر عبادة، حتى قال بعضهم: تفكر ساعة خير من عبادة سنة. وكيف لا، وقد وصف الله الأخيار من عباده من (أولي الألباب) بقوله سبحانه: ﴿ **الَّذِينَ يَذكُرُونَ اللهَ قِيامًا وقُعودًا وعَلَي جُنُوبِهمْ وَيَتَفكَّرُونَ فِي خَلقِ السَّماواتِ والأَرضِ ربَّنا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطلاً سُبحَانَكَ** ﴾ (آل عمران: 191). كما يعتبرون النظر في الكون وسننه وآياته: فريضة أمر الله تعالى بها ﴿ **قُلِ انظُرُوا مَاذا فِي السَّماواتِ والأَرضِ** ﴾ (يونس: 101)، ﴿ **أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلكوتِ السَّمَاواتِ والأَرضِ ومَا خَلقَ اللهُ مِن شَيْءٍ** ﴾ الأعراف: 185.

ليس عندنا ـ نحن المسلمين ـ ما في أديان أخر من عزل العقل عن قضية الإيمان، واعتبار الإيمان مسألة تتعلق بالوجدان، ولا علاقة لها بعقل الإنسان. ولا غرو أن وجدنا عندهم مثل هذه العبارات: أعتقد وأنت أعمى! أو: أغمض عينيك ثم اتبعني. بل قال بعض فلاسفتهم: أومن بهذا؛ لأنه غير معقول! كأن الإيمان والعقل في نظره لا يتلاقيان.

أما عندنا ـ نحن المسلمين ـ فلا بد للإيمان أن يؤسس على العلم، حتى يؤمن الإنسان بربه وبرسوله عن بينة، ويسير في طريقه على بصيرة ونور، فالعلم دليل الإيمان، كما قال تعالى: ﴿ **وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا العلمَ أَنَّهُ الحَقُّ من رَبِّكَ فيُؤمنُوا به فَتُخبِتَ لهُ قُلُوبُهُمْ** ﴾ (الحج: 54)، فالعلم يؤدي إلى الإيمان، والإيمان يؤدي إلى الإخبات، هكذا بالترتيب الذي دل عليه العطف بالفاء (ليعلموا، فيؤمنوا، فتخبت قلوبهم). وأكابر علماء المسلمين يقولون: إن إيمان المقلد ـ تقليدا مطلقا ـ لا يقبل، لا بد أن يكون إيمانه مبنيا على الدليل، ولو لم يستطع التعبير عنه بعبارة علمية. وقد كنا نحفظ، ونحن طلبة في المرحلة الثانوية بالأزهر: قول صاحب (الجوهرة) في علم التوحيد:

إذ كل من قلد في التوحيد إيمانه لم يخل من ترديد!

ولا توجد عندنا ـ نحن المسلمين ـ مشكلة الصراع بين العقل والوحي، أو بين الحكمة والشريعة، أو بين الفكر والعقيدة، أو بين العلم والدين، فالدين عندنا علم، والعلم عندنا دين. ومن القواعد المعلومة المقررة عندنا: أنه يستحيل التناقض بين قواطع العقل وقواطع الشرع، لأن الحق لا يعارض الحق أبدا. وإذا وجد شيء من هذا في الظاهر، فلا بد أن يكون لأحدهما تفسير أو تأويل يخرج به عن التناقض. أكد هذا المحققون من علماء الإسلام وأئمته الكبار، الذين جمعوا بين علوم الشرع وعلوم العقل، مثل إمام الحرمين والغزالي والراغب الأصفهاني وابن رشد وابن تيمية والشاطبي وابن الوزير وغيرهم من أفذاذ الأمة ومصابيحها.

وحسبي أن أنقل هنا فقرات من كلام الإمام الغزالي لتوضيح هذه الحقيقة التي لا تخفى على ذي بصر، وقد قرر ذلك في عدد من كتبه، كما بينا ـ في كتابنا (الغزالي بين مادحيه وناقديه): فها نحن نراه في (إحياء علوم الدين) يدعو إلى المزج بين العلوم العقلية والعلوم الدينية، ويبين الحاجة إلى كل منهما، ويقرر أن لا غنى بالعقل عن نور الوحي، ولا بالوحي عن نور العقل، بل كل منهما مع الآخر: نور على نور. يقول: "فالداعي إلى محض التقليد ـ مع عزل العقل بالكلية ـ جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين،

وكن جامعا بين الأصلين. فإن العلوم العقلية كالأغذية، والعلوم الشرعية كالأدوية، والشخص المريض يستضر بالغذاء، متى فاته الدواء، فكذلك أمراض القلوب، لا يمكن علاجها إلا بالأدوية المستفادة من الشريعة..." [24].

ثم يحمل الغزالي بقوة على من يظن أن ثمت تناقضا بين العقليات والشرعيات، فيقول: "وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة، نعوذ بالله منه. بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض، فيعجز عن الجمع بينهما، فيظن أنه تناقض في الدين! فيتحير به، فينسل من الدين، انسلال الشعرة من العجين! وإنما ذلك، لأن عجزه في نفسه خيّل إليه نقصا في الدين، وهيهات!" [25].

وهو يصف عصابة الحق وأهل السنة في مقدمة كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) بأنهم وحدهم: الذين اهتدوا إلى أسرار ما أنزل الله على رسوله، واطلعوا على طريق التلفيق [26] بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر، ما أتوا إلا من ضعف العقول، وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة و(غلاة) المعتزلة في تصرف العقل، حتى صادموا به قواطع الشرع [27]، ما أتوا إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملائمة الاقتصاد، والاعتماد على الصراط المستقيم. ويذكر الغزالي هنا مثالا للعقل والشرع، فمثال العقل: البصر السليم من الآفات، ومثال القرآن:

---

(24) الإحياء (17/3) ط. دار المعرفة.

(25) المصدر السابق.

(26) كلمة (التلفيق) يعني بها: ما نعنيه بكلمة (التوفيق) وليس يعني بها ما يوحي به اللفظ في عرفنا اليوم من الاحتيال على الجمع بين متنافرين.

(27) أنكر د. عادل العوا في تقديم كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) على الغزالي ضمه المعتزلة إلى الفلاسفة في العزوف عن الاستضاءة بنور الشرع وقال: إنهم متكلمون، والمتكلمون هم حراس العقيدة بالعقل، ولكن عبارة الغزالي لا تشمل كل المعتزلة، بل الغلاة منهم، فلا وجه للاعتراض.

الشمس المنتشرة الضياء، ولا يستغني أحدهما عن الآخر، إلا من كان في غمار الأغبياء "فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس، مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العوراء لأحدهما متدلٍّ بحبل غرور" (28).

فلا يجوز إذن نصب العقل عدوا للشرع، ولا نصب الشرع عدوا للعقل. ولا يتصور أن يثبت الشرع ما ينفيه العقل (أي ما يقطع باستحالته)، ولا أن ينفي ما يثبته العقل، أي ما يقيم البراهين اليقينية على وجوده. والعكس ثابت أيضا، بمعنى أن العقل لا يتصور أن يثبت ما يقطع الشرع بنفيه، ولا أن ينفي ما يقطع الشرع بثبوته. وبعبارة موجزة يرى الغزالي: أن العقل لا يمكن أن يثبت حقيقة ينفيها الشرع، وأن الشرع لا يمكنه أن يأتي بعقيدة يحيلها العقل. وإذا وقع شيء من ذلك، فلا بد أن يكون من جاهل متوهم على العقل، أو متوهم على الشرع (29).

إننا نعتب على كثير من المسلمين أنهم وضعوا عقولهم في (ثلاجة) فجمدوها حتى لا تفكر، أو كأنما منحوها إجازة من عناء التفكير، ولذلك راجت في ساحتهم الخزعبلات، وغاب عنهم (فقه السنن)، فقبلوا من الخوارق وما سموه (الكرامات) ما لا يصدقه عقل، ولا ينتظم به حال مجتمع، مثل ما يذكره الشعراني في (طبقات الصوفية) عن خوارق الذين اعتبرهم أولياء، كأن الكون يمضي بغير نظام، ولا ميزان ولا حسبان!. فلا غرو أن تخلفوا وتقدم غيرهم، وجمدوا وتحرك غيرهم، وناموا واستيقظ غيرهم.

هذا والقرآن يخاطبهم بأولي الألباب، ويدعوهم ليقوموا لله مثنى وفرادى ثم يتفكروا، ويبين لهم الآيات لعلهم يتفكرون، ويبين لهم أن في كونه ﴿ **آيات لقومٍ يَعقلونَ** ﴾ (الروم: 24) أو ﴿ **لقومٍ يَتفكَّرونَ** ﴾ (الروم: 21) أو ﴿ **لقوم يفقهونَ** ﴾ وينكر بشدة على الذين ألغوا عقولهم ليفكروا برؤوس غيرهم ﴿ **وَإذَا قِيل لَهُمْ**

(28) من مقدمة كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد).

(29) انظر كتابنا: الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه ص 42-44.

تَعالَوْا إلِى مَا أَنزلَ اللهُ وإلِى الرَّسُول قَالُوا حَسبُنَا مَا وَجدْنَا عَليه آبَاءنَا أَوَلَوْ كَان آبَاؤُهُمْ لاَ يَعلمُونَ شَيْئًا ولَاَ يهتدُونَ﴾ المائدة: 104.

بل نرى كثيرا من علمائهم الذين تعلموا علم الدين، وظلوا سنوات طوالا يتلقون هذا العلم، لا يجرؤون أن يفكروا بروؤسهم لمطالب عصرهم وبيئتهم، فلا بد أن يرجعوا إلى الموتى ليفتوهم فيما وقع لهم، وربما لم يجدوا عند هؤلاء الموتى خبرا بهذه النوازل الجديدة التي لم يشهدها في عصرهم. ومن هنا لا يستطيع هؤلاء أن يفكروا لأنفسهم، وإذا وجد عالم فكر بنفسه، واستقل بعلمه، ووصل إلى اجتهاد مصيب أو مخطئ: أوسعوه ذما وتجريحا، وصبوا عليه جام غضبهم، ورموه بمسموم سهامهم، وربما سقط جريحا أو قتيلا. هذا وهم يقرأون ما قرره علماؤنا الأقدمون من أهمية العقل مع النقل، وأنه لا غنى عن العقل الصريح، مع النقل الصحيح، كما قال الإمام الغزالي.

2 ـ يحرص على المعاصرة ويتمسك بالأصالة

ومن خصائص خطابنا الديني الإسلامي في عصر العولمة: أنه يحرص على المعاصرة، ويتشرب روح العصر، وخصوصا في وسائله وآلياته. ولا يتجاهل في دعوته إذا دعا، ولا في فتواه إذا أفتى: تيارات العصر، ومذاهبه الفلسفية، ومدارسه الفكرية، واتجاهاته الأدبية، وانحرافاته السلوكية، ومشكلاته الواقعية. فلا يعيش في الكتب القديمة وحدها، ولا يتقوقع على الماضي وحده، بل لا بد أن يعلم أن الدنيا تغيرت، والحياة تطورت، فهو ابن زمانه ومكانه وبيئته. وفيما أثر عن السلف: رحم الله امرءا عرف زانه واستقامت طريقته. وفيما ينسب إلى صحف إبراهيم: ينبغي للعاقل أن يكون عارفا بزمانه، مقبلا على شانه، حافظا للسانه. ولقد قرر المحققون من فقهائنا: أن الفتوى تتغير بموجبات شتى، منها: تغير الزمان، وتغير المكان، وتغير العرف والحال وغيرها. وهذا سر كثير من الخلاف بين الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد ـ رحمهم الله جميعا ـ وفي هذا يقول علماء الحنفية: إنه اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان. بل هذا من

أسباب اختلاف رأي الفقيه في المسألة الواحدة بين زمن وآخر، كاختلاف الإمام الشافعي في مذهبه الجديد بعد أن استقر في مصر، ومذهبه القديم قبل أن يستقر فيها، في كثير من مسائل الفقه، ويقول علماء الشافعية: قال الشافعي في القديم، وقال الشافعي في الجديد. فقد اختلف المكان، واختلف الزمان، فزمان النضج غير زمان التكوين. ولعل هذا أيضا من أسباب اختلاف الروايات عن الإمام مالك، والإمام أحمد، فربما عرضت عليه المسألة في زمن، فأجاب فيها برأي، وسئل عنها في زمن آخر، فأجاب عنها برأي مخالف.

أ ـ من سمات المعاصرة:

والمعاصرة لها سمات معينة، يجب أن تراعى في وعظ الواعظ، وفي تعليم المعلم، وفي فتوى المفتي، وفي قضاء القاضي.

ب ـ العقلية العلمية:

من هذه السمات: (العقلية العلمية) التي ترد كل شيء إلى العلم، وتزن كل شيء بالمنطق، ولا تقبل أي دعوى بلا برهان، وترفض التسليم للأباطيل، وقبول المبالغات والتهاويل، ولا تستسلم للدجالين والكهنة والمتلاعبين بعقول الجماهير باسم الدين، فالدين براء من هؤلاء. وهو يعتبر تصديق الكهنة والعرافين كفرا بما أنزل على محمد ﷺ. وفي الحقيقة إن (العقلية العلمية) ليست من اختراع العصر، ولا من مستوردات الغرب، بل هي العقلية التي ينشئها القرآن الكريم بآياته وتعاليمه، فهو يرفض الظن في مقام اليقين، ويذم المشركين بقوله: ﴿ **إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** ﴾ (النجم: 28). كما يرفض اتباع العواطف والأهواء في البحث عن الحقيقة ﴿ **وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ** ﴾ (القصص: 50). ويعلن حملته على الجمود والتقليد للآباء أو للسادة والكبراء، أو لعامة الناس. وقد تحدثنا عن ذلك في الخصيصة السابقة.

ج ـ التجديد:

ومن سمات المعاصرة: (التجديد) فلا يقبل المسلم المعاصر: أن يظل القديم على قدمه، ولا يقبل تجميد الحياة والفكر والعلم والاجتهاد. فالماء إذا توقف أسن، والريح إذا ركدت كاد الناس يختنقون، والكون كله يتحرك، والأرض تدور، والفلك يسير، والشمس والقمر والنجوم كلها في حركة دائمة، فلا يجوز أن يقف الإنسان أو يجمد مكانه، والكون كله من حوله يتحرك ﴿ **كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسبَحونَ** ﴾ (يس: 40). لا يجوز تجميد العلم أو الفكر بدعوى قولهم: ما تركَ الأول لآخر شيئا، فكم ترك الأول للآخر. ولا بقولهم: ليس في الإمكان أبدع مما كان، فكم في الإمكان أبدع مما كان من بدائع وروائع ﴿ **إِن يَشأْ يُذهِبْكُمْ ويأْتِ بِخَلقٍ جَديد. ومَا ذَلكَ عَلَى الله بعَزِيز** ﴾ (إبراهيم: 19، 20) و(فاطر: 16). وقد بَين لنَا رسَولَ الإسلام أن الدين يَتَجدَدَ، حين قال: "إن الله تعالى يبعث على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة: من يجدد لها دينها" [(30)]. وسواء كان هذا المجدد فردا أم جماعة ومدرسة، كما تفيده كلمة (من) التي تصلح للمفرد، وتصلح للجميع، فقد أفادنا الحديث شرعية التجديد للدين، فإذا كان الدين ـ وشأنه غالبا الثبات ـ يتجدد، فما بالك بغير الدين من شؤون الحياة، وأمور العلم والفكر والأدب والثقافة والصناعة والفن؟!

د ـ التجديد لا يعني التنكر للقديم:

ولكن التجديد المنشود لا يعني الانفصال عن التراث، والتنكر للقديم، فليس كل قديم سيئا، كما ليس كل جديد حسنا، فكم من قديم نافع كل النفع، مبارك كل البركة، وكم من جديد لا خير فيه، بل هو ضرر وشر أكيد. على أن كلا من القدم والجدة أمر نسبي، فقديم اليوم كان جديد الأمس، وجديد اليوم سيصبح قديم الغد.

وليس من التجديد في شيء: التبرم بكل قديم، وفتح الذراعين لكل جديد، وقد

(30) رواه أبو داود في الملاحم من سننه عن أبي هريرة (3740) وصححه عدد من الأئمة.

سخر أديب العربية والإسلام مصطفى صادق الرافعي من بعض مجدّدي زمنه، الذين قال: إنهم يريدون أن يجددوا كل شيء، حتى الدين واللغة والشمس والقمر! وهؤلاء هم الذين سخر منهم شوقي في قصيدته عن (الأزهر) حتى صوب سهام نقده إلى الذين نالوا من مكانة الأزهر ورسالته ودوره لمجرد أنه (قديم) فقال:

دع عنك قول عصابة مفتونة ... يجدون كل قديم أمرا منكرا
ولو استطاعوا في المجامع أنكروا ... من مات من أبائهم أو عمرا
من كل ساع في القديم وهدمه ... وإذا تقدم للبناية قصرا
وأتى الحضارة بالصناعة رثة ... والعلم نزرا، والبيان مثرثرا

وهم الذين انتقدهم الفيلسوف المسلم الشاعر ـ شاعر الإسلام في الهند ـ محمد إقبال، فقال لهم: إن الكعبة لا تجدد، بجلب حجارة لها من أوربا! بمعنى أن هناك أشياء عظمتها في قدمها، مثل الكعبة، فميزتها أنها (البيت العتيق) فمن أراد أن يجددها بجلب حجارة لها من أوربا غير حجارتها الأصيلة السوداء، فهذا ليس بتجديد، ولكنه تخريب وتبديد. وهذا ما يجب أن يعيه الخطاب الديني المعاصر، من ضرورة تحديد المفاهيم، والتمييز بين المتشابهات.

هـ ـ المرونة:

ومن سمات المعاصرة: (المرونة وقابلية التطور) فلا يجوز تثبيت كل شيء، وتجميد كل شيء، فهذا يؤدي إلى الموت والهلاك. لقد تطور العلم، وتطورت الصناعة، وتطورت معهما الأفكار والتقاليد، لقد تطورت وسائل النقل من الحمار إلى الصاروخ، وتطورت وسائل الكتابة من القلم في اليد إلى المطبعة المتطورة، وتطورت وسائل الحرب من السيف والنبل إلى القنبلة النووية. فلا ينبغي أن يظل الإنسان كما هو، وكل شيء حوله تغير، ولا أن يظل الفكر كما هو، والدنيا كلها تبدلت. ولا شك أن الدنيا تطورت وتغيرت، ولكن جوهر الأشياء بقي كما هو، ازداد عمران الأرض وقامت ناطحات السحاب، ولكن السماء والأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال بقيت كما هي. وتغير ما حول الإنسان، كما تغيرت

معارف الإنسان، وتغيرت إمكانات الإنسان، ولكن بقي جوهر الإنسان كما هو بخيره وشره، وفجوره وتقواه ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا** ﴾ (الشمس: 7، 10).

و ـ ثبات الأهداف وتطور الوسائل:

ومن هنا نقول: إن الخطاب الديني يجب أن يركز على (ثبات الأهداف) إلى جوار (تطور الوسائل) فهو يجمع بين الثبات والمرونة، فهو يجري على سنة الكون: الحركة الدائبة في إطار ثابت، وحول محور ثابت، كما قال سيد قطب رحمه الله[31]. فخطابنا الديني الإسلامي: يلتزم المرونة في الدعوة والفقه والتعليم والفتوى، ولكنه حين يدعو أو يعلم أو يفتي أو يقضي أو يجتهد: منضبط بضوابط، ومحدود بحدود، ومقيد بقواعد، يعمل في إطارها وفي دائرتها، وهي دائرة واسعة، ولكن لها أسوارها التي تحدها. فالمرونة في جانب الوسائل والآليات والجزئيات التي تختلف باختلاف البيئات والأزمان والأحوال، بل قد تختلف باختلاف الأشخاص. والثبات يكون في الأهداف والغايات والمبادئ والمنطلقات التي ترسي الأسس، وتحدد الفكرة، وترسم الطريق.

3 ـ يدعو إلى الروحانية ولا يهمل المادية

من خصائص خطابنا الإسلامي في عصر التقارب العالمي، أو ما يسمونه (عصر العولمة): أنه يدعو إلى (الروحانية) التي هي جوهر الدين ولبه، ولكنه لا يهمل الجانب المادي من الحياة ويعتبره رجسا من عمل الشيطان. ذلك: أن الله خلق الإنسان كائنا مزدوج الطبيعة، فيه قبضة من طين الأرض، ونفخة من روح الله، وهذه النفخة الربانية هي التي ميزته عن سائر الحيوانات، وجعلته أهلا لأن يأمر الله الملائكة بالسجود تكريما له ﴿ **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** ﴾ (ص: 71، 72).

(31) في كتابه (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته) خصيصة (الثبات).

فإذا عني الإنسان بعنصره الروحي ـ وأصله سماوي ـ سما وارتقى حتى يلتحق بأفق الملائكة، وإذا عاش أسيرا وخادما لعنصره الطيني ـ وأصله أرضي ـ هبط وأخلد إلى الأرض، فينزل إلى حضيض الأنعام، وربما كان أضل منها وأسوأ درجة ﴿ **أَرأَيْت مَن اتَّخذَ إلهَهُ هَواهُ أَفَأنْتَ تكونُ عَلَيْه وَكيلاً أَمْ تَحسَبُ أنَّ أكثرَهُم يَسمعونَ أَو يَعقلونَ إنْ هُمْ إلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً** ﴾ (الفرقان: 43، 44). لهذا كان الجانب الروحي في الدين هو الغاية وهو الجوهر، وكل الجوانب الأخرى لمساعدته وخدمته.

أ ـ ماذا يعني الجانب الروحي؟

والجانب الروحي يشمل:

أوّلا ـ الإيمان بالله تعالى وتوحيده، فلا عبادة إلا له، ولا استعانة إلا به، ولا إذعان إلا لأمره، فهو الخالق المنعم بجلائل النعم ودقائقها، فلا يستحقّ أن يعبد غيره ﴿ **ذلكمُ اللهُ ربُّكمْ لاَ إلهَ إلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ فَاعبُدُوهُ وهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ وَكِيلٌ** ﴾ (الأنعام: 102).

ثانيا ـ الإيمان بالآخرة، دار الجزاء والخلود، التي توفّى فيها كل نفس ما كسبت، وتجزى بما عملت ﴿ **فَمن يعملْ مثقَالَ ذَرَّة خيرا يرهُ. ومَن يَعْملْ مثقالَ ذَرَّة شَرًّا يرهُ** ﴾ (الزلزلة: 7، 8)، ﴿ **فَأَمَّا مَن طغَى وآثرَ الحياةَ الدُّنيَا. فإنَّ الجَحيمَ هِي المأْوَى. وأمَّا مَن خافَ مقَامَ ربِّهِ ونَهى النَّفسَ عنِ الهَوَى. فإنَّ الجنَّةَ هِي المأْوَى** ﴾ (النازعات: 4137).

ثالثا ـ عبادة الله تعالى وتقواه، بأداء فرائضه، وإقامة شعائره، وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، وإحلال حلاله، وتحريم حرامه. وقد قال تعالى: ﴿ **ومَا خلقْتُ الجنَّ والإنسَ إلاَّ ليعبُدُون مَا أُريدُ منهُم من رزق ومَا أُريدُ أَن يُطعمُون إنَّ اللهَ هُو الرزَّاقُ ذُو القُوَّةِ المَتين** ﴾ (الذاريات: 58). ولاً سيما أركان الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام وحج البيت. والإسلام هو الديانة الوحيدة التي تجعل المسلم على موعد مع ربه كل يوم خمس مرات، فهي بمثابة حمام يومي يغتسل فيه من خطاياه

وأدرانه وغفلته، ليخرج منها نظيفا طاهرا، في حين لا تطلب أديان كثيرة من أتباعها إلا زيارة واحدة للمعبد كل أسبوع.

رابعا - التقرب إلى الله تعالى بالنوافل والتسبيح والتحميد والتهليل والتكبير والدعاء والاستغفار، ليظل المسلم موصول الحبال بربه في الخلوة والجلوة، في العمل وفي البيت، في العافية والبلاء ﴿ **يَا أَيُّهَا الذين آمَنُوا اذْكُرُوا اللهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً** ﴾ (الأحزاب: 41، 42)، ﴿ **الذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ** ﴾ (آل عمران: 191).

خامسا - تطهير القلب من الآفات النفسية والخلقية ومن أمراض القلوب، التي تجعله عشا للشيطان، يبيض فيه ويفرخ، وهي التي سماها الإمام الغزالي في إحيائه (المهلكات) من الكبر والعجب والغرور والرياء وحب الدنيا، وحب المال، وحب الجاه، والغضب والحقد والحسد والبغضاء. وينبغي للمسلم أن يجاهد نفسه حتى تصفو من كدرها، وتخرج من الظلمات إلى النور، حتى يصبح القلب (قلبا سليما) من الشرك والنفاق والكبر والآفات، ويصبح قلبا منيبا إلى الله، وهذا أساس النجاة والفوز عند الله. يقول تعالى على لسان إبراهيم: ﴿ **وَلا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ لا يَنفَعُ مَالٌ وَلا بَنُونَ إِلاَّ مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ** ﴾ (الشعراء: 8987)، ويقول: ﴿ **وَأُزْلِفَتِ الجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ** ﴾ (ق: 3331). وروى مسلم في صحيحه أن النبي ﷺ قال: "إن الله لا ينظر إلى أجسامكم وصوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم" (32).

سادسا - التقرب إلى الله تعالى بفعل الخيرات، والإحسان إلى الناس،والرحمة بالمخلوقات، وإسداء المعروف، وإغاثة الملهوف، وتفريج كربة المكروب، ومسح دمعة المحزون، كل هذه تعتبر من (عمل الصالحات) ومن القربات إلى الله تعالى، سواء قدّمها للمسلمين أم غيرهم، وقد جاء في وصف الأبرار المرضيين عند

---

(32) رواه مسلم (4650) عن أبي هريرة.

الله تعالى: ﴿ **ويُطعمونَ الطَّعامَ على حُبِّه مسكينًا ويتيمًا وأسيرًا. إنَّما نُطعمكُمْ لوجه الله لاَ نُريد منكُم جَزاءً ولاَ شُكورًا** ﴾ (الإنسان: 8، 9) وكان الأسرى في ذَلكَ الوقتَ من الَمَشركين المحاربين. بل جاء في الأحاديث الصحاح أن الرحمة بالحيوان، والمساعدة في دفع جوعه وعطشه: من أعظم القرب إلى الله تعالى، حتى صح في الحديث: أن بغيا سقت كلبا يأكل الثرى من العطش، فغفر الله لها(33). ولا شيء يكثر على الله تعالى. فقد قال تعالى: ﴿ **لا تَقنطُوا من رحمة الله إنَّ اللهَ يَغفرُ الذُنوبَ جَميعًا إنَّهُ هوَ الغفورُ الرحيمُ** ﴾ (الزمر: 53). كما أن رجلا سقى كلبا فشكر الله له فغفر له، كما جاء في الحديث الصحيح. فقالت الصحابة: أئن لنا في البهائم لأجرا يا رسول الله؟ قال: "في كل كبد رطبة أجر"(34). لم يكن يخطر في بالهم أن الإحسان إلى البهيمة العجماء يستوجب أجرا، حتى بين لهم الرسول قيمة هذا العمل الدينية والأخلاقية، وأن الرحمة بكل (كبد رطبة) وهي كناية عن كل (كائن حي) يثاب عليها من قام بها، فإن الله لا يضيع عنده مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما.

ب ـ ماذا يعني الجانب المادي؟

ومع هذه العناية البالغة بالجانب الروحي في الإسلام، التي يجب أن يركز عليها خطابنا في عصر العولمة: ينبغي ألا ينسى هذا الخطاب الجانب الآخر: الجانب المادي، فإنما يقوم الإنسان بعنصريه: الطيني والروحي.

– الاهتمام بالدنيا وعمارتها:

ومن مظاهر الاهتمام بالجانب المادي: الاهتمام بالدنيا، فهي التي استخلفنا الله فيها، وكلفنا فيها عبادته، وعمارة أرضه، ﴿ **هُوَ أَنشأكُم مِّنَ الأَرضِ واسْتعمَركُمْ فيهَا** ﴾ (هود: 61)، وهي التي سخر لنا كل ما فيها من نعم لخدمتنا، وتسهيل مهمتنا ﴿ **أَلمْ تَروْا أنَّ اللهَ سخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّماواتِ ومَا فِي الأَرضِ وأَسبغ**

(33) رواه مسلم (4163) عن أبي هريرة.

(34) رواه البخاري (2190) ومسلم (4162) عن أبي هريرة.

عَليكُمْ نعمَهُ ظَاهرَةً وبَاطنةً ﴾ (لقمان: 20) وقال تعالى: ﴿ **اللهُ الذي خلقَ السَّماوَاتِ والأَرضَ وأنزَلَ منَ السَّمَاء مَاءً فَأخْرَجَ به منَ الثَّمرَات رزقًا لَّكُمْ وسخَّرَ لَكمُ الفُلكَ لتجريَ فِي البَحرِ بأمرِه وسخَّرَ لَكُمُ الأنهارَ. وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمسَ والقَمرَ دَائبَينِ وسَخَّرَ لكُمُ اللَّيلَ وَالنَّهارَ. وآتاكُم مِّن كلِّ مَا سَأَلتُموهُ، وإن تعُدُّو نعمتَ اللهِ لا تُحصُوهَا** ﴾ (إبراهيم: 3432). ومن هنا لم يحظر الإسلام على المسلم أن يعمَل للدنيا، وأن يملكها، وأن يحسنها ويجمّلها، حتى يملك الحسنتين: حسنة الدنيا وحسنة الآخرة، كما قال تعالى في مدح قومٍ ﴿ **ومنهُم مَّن يقولُ ربَّنا آتنَا في الدُّنَيا حَسنةً وفِي الآخرةِ حَسنةً وقِنَا عَذابَ النَّار** ﴾ (البقرة: 201) وكان الرسول أكثر ما يدعو بهذا الدعاء.

الإسلام يعتبر العمل لعمارة الدنيا عملا صالحا: إذا توافرت فيه النية الصالحة، وأخذ حظه من الإتقان، ولم يجُر فيه على حق أحد، ولم يشغل عن عبادة الله تعالى، كما وصف الله رواد بيوته بقوله: ﴿ **رجالٌ لا تُلهيهمْ تجارةٌ ولا بيعٌ عَن ذكرِ اللهِ وإقامِ الصَّلاة وإيتاءِ الزَّكاة** ﴾ (النور: 37). الخطر هو: إيثار الآخرة على الدنيا، وأن يجعل الدنيا أكبر همه، ومبلغ علمه، كالذين ذمهم الله بقوله: ﴿ **فَأَعرِضْ عَن مَّن تَولَّى عَن ذكرِنا ولَمْ يُرِدْ إلا الحياةَ الدُّنيَا ذَلك مَبلغُهمْ مِّن العلْم** ﴾ (النجم29: 30)، ﴿ **فأمَّا مَن طغَى وآثَرَ الحياةَ الدُّنيا فإنَّ الجحيمَ هيَ المأْوَى** ﴾ (النازعات: 3937). ومن المؤمنين من رزقهم الله ثواب الدنيا قبل الآخرة، كما قال تعالى: ﴿ **فآتاهُمُ اللهُ ثوابَ الدُّنيَا وحُسنَ ثوابِ الآخرةِ واللهُ يحبُّ المُحسنينَ** ﴾ (آل عمران: 148). وقد آتى الله بعض رسله من الدنيا ما آتاهم، مثل يوسف وداود وسليمان، فقد آتاهم الله الملك، وآتى سليمان ملكا لا ينبغي لأحد من بعده. المهم أن يملك المؤمن الدنيا ولا تملكه، وأن يجعلها في يده، ولا يسكنها في قلبه.

– نِعم المال الصالح للعبد الصالح:

ومن دلائل العناية بالجانب المادي: أن الإسلام لا يعتبر المال شرا، بل يعتبره خيرا ونعمة إذا أخذ من حلّه، وأنفق في حلّه، ولم يبخل به عن حقه. وقد كان النبي

الكريم يدعو الله فيقول: "اللهم إني أسألك الهدى والتقى، والعفاف والغنى"[35]. وامتن الله عليه تعالى: ﴿ **ووجدك عائلاً فأغنى** ﴾ (الضحى: 8)، وقال: "ما نفعني مال كمال أبي بكر"[36]. ودعا لخادمه أنس: أن يكثر الله ماله[37]. وقال لسعد بن أبي وقاص: "إنك إن تذر ورثتك أغنياء: خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس"[38]. وكان من العشرة المبشرين بالجنة والمرشحين للخلافة، أو الذين استخلفوا بالفعل أغنياء، مثل: أبي بكر، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام. ولا ينظر الإسلام إلى المال والغنى نظرة المسيحية إليه، فالإنجيل يقول: "لا يدخل الجنة غني، حتى يدخل الجمل في سم الخياط" ويقول: "إنكم لا تستطيعون أن تجمعوا بين الله والمال". أما رسول الإسلام فيقول: "نعم المال الصالح للمرء الصالح"[39]. ويقول تعالى: ﴿ **فَقلتُ اسْتغفرُوا ربَّكُمْ إنَّهُ كانَ غفَّارًا يُرسلِ السَّماءَ عليكُمْ مدرارًا. ويُمدِدكُمْ بأموالٍ وبنينَ ويَجعَل لَّكمْ جنَّاتٍ ويَجعل لَّكمْ أَنهارًا** ﴾ (نوح: 10، 12).

ولقد جاءت نصوص وأحكام القرآن والسنة تنظم شأن المال والتعامل فيه، وتعتبره عصب الحياة، مثل قوله تعالى: ﴿ **ولا تُؤتُوا السُّفهاءَ أَموالَكُمُ التي جعلَ اللهُ لكُمْ قيامًا** ﴾ (النساء: 5)، بل أنزل الله تعالى أطول آية في كتابه لينظم شأنا غير كبير يتعلق بالمال وهو كتابة الدين ﴿ **يَا أَيُّها الذينَ آمنُوا إذَا تداينتُم بدينٍ إلَى أجلٍ مُسمًّى فَاكتُبوهُ** ﴾ (البقرة: 282). كما أن أركان الإسلام فيها ركن يتعلق بالمال وتوزيعه لمستحقيه، وهو الزكاة. كما أن الموبقات السبع تتضمن كبيرتين تتعلقان بالمال، وهما: "أكل الربا، وأكل مال اليتيم". وفي وصايا سورة الإسراء نجد جملة منها تتعلق بأمر المال، مثل قوله تعالى: ﴿ **وآت ذا القُربَى حقَّهُ والمسكينَ وابنَ السبيلِ ولا تُبذِّرْ تَبذيرًا إنَّ المُبذِّرين كانُوا إخوَانَ الشيَّاطينِ** ﴾ (الإسراء: 26،

(35) رواه مسلم (4898) عن عبد الله بن مسعود.

(36) رواه الترمذي (3594) وقال: حسن غريب، عن أبي هريرة.

(37) رواه البخاري (5859) ومسلم (1055) عن أنس.

(38) رواه البخاري (1313) ومسلم (3076) عن سعد بن أبي وقاص.

(39) رواه أحمد عن عمرو بن العاص.

27). وقوله تعالى: ﴿ **ولا تجعلْ يدكَ مَغلولةً إلَى عُنقكَ وَلا تَبسُطهَا كُلَّ البَسط فتقعُدَ ملوماً محسُوراً** ﴾ (الإسراء: 29)، وقوله سبحانه: ﴿ **ولا تقربُوا مالَ اليَتيمِ إلاَّبالتي هي أَحسنُ حتىَّ يَبلُغ أشُدَّه** ﴾ (الإسراء: 34). والأرباع الأخيرة من سورة البقرة ركّزت على المال وإنفاقه وتوزيعه وكسبه وتنميته، وحملت على الذين يأكلون الربا، وأنذرتهم إنذارا شديدا ﴿ **فَإن لَّم تفعَلُوا فَأْذنُوا بحرب مِّن الله ورسُوله** ﴾ (البقرة: 279). وأحكام المعاملات المالية تأخذ مساحة كبيرة من الفقه الإسلامي، حتى يستقيم التعامل على أساس العدل والوضوح، بعيدا عن الظلم والغرر والميسر.

ومن مظاهر المادية: الاستمتاع بطيبات الحياة، فإن الله لم يحرم على الناس طيبا مما خلقه الله لهم، بل كان عنوان رسالة رسول الله ﷺ في التوراة والإنجيل: أنه ﴿ **يَأمُرهُم بالمعروف وينَهَاهُمْ عن المُنكر ويحلُّ لهمُ الطَّيِّبات ويُحرِّمُ عليهمُ الخَبائثَ** ﴾ (الأعراف: 157). وأنكر القرآن بشدة على الذين يحرمون زينة الله والطيبات من الرزق، فقال بصيغة الاستفهام الإنكاري: ﴿ **قُلْ من حرَّمَ زينةَ الله التي أَخرجَ لعباده والطَّيِّبات منَ الرِّزق** ﴾ (الأعراف: 32)، وكذا قوله: ﴿ **يَا بَني آدَمَ خُذُوا زِينَتكُمْ عندَ كُلِّ مَسجد وكُلُوا واشْربُوا ولا تُسرفُوا** ﴾ (الأعراف: 31). فلا حرج على المسلم المتدين أن يأكل من طيبات الدنيا، ويستمتع بزينتها الحلال، وقد سماها القرآن ﴿ **زينةَ الله** ﴾ التي أخرج لعباده، تشريفا لها، وترغيبا فيها. وقال رسول الإسلام: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده"[40]. وسمع أحد الصحابة الرسول ﷺ يقول: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر" فقال: يا رسول الله، إني رجل أولعت بالجمال في كل شيء، ولا أحب أن يفوتني أحد بشراك نعل، فهل هذا من الكبر؟ فقال: "إن الله جميل يحب الجمال! الكبر بطر الحق وغمط الناس"[41]. إنما يكره الإسلام الاستغراق في هذا الاستمتاع حتى يصل إلى درجة الترف، الذي يفسد الحياة، ويفسد الإنسان، ويصيب المجتمع

(40) رواه الترمذي (2744) وقال: حديث حسن، عن عبد الله بن عمرو.

(41) رواه مسلم (131) عن ابن مسعود.

بالانحلال، كما قال تعالى: ﴿ **وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا** ﴾ (الإسراء: 16).

- العناية بالجسم:

ومن مظاهر الاهتمام بالجانب المادي: العناية بالجسم، والحفاظ عليه: من ناحية الصحة والسلامة، ومن ناحية النظافة والتجميل، ومن ناحية القوة والمرونة. ولأول مرة يسمع الناس في جو الدين هذه الكلمة المعبرة: "إن لبدنك عليك حقا" قالها محمد عليه الصلاة والسلام لأحد أصحابه حين بالغ في العبادة على حساب جسده، وواصل صيام النهار وقيام الليل، وتلاوة القرآن، فأراد الرسول الكريم أن يوقفه عند الحد الوسط، والمنهج الوسط، فقال له: "إن لبدنك عليك حقا، وإن لعينك عليك حقا، وإن لأهلك عليك حقا، وإن لزورك (أي زوارك) عليك حقا" [(42)] أي فأعط كل ذي حق حقه. وبهذا علمه الوسطية والموازنة بين الحقوق بعضها وبعض، ومنها حق جسده عليه، ومن حقه عليه: أن يطعمه إذا جاع، وأن يسقيه إذا ظمئ، وأن يريحه إذا تعب، وأن ينظفه إذا اتسخ، وأن يقويه إذا ضعف، وأن يداويه إذا مرض.

ومن توجيهاته ﷺ: "ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء" [(43)]. وقد حل مشكلة عويصة عند أهل الدين، وهي علاقة الدواء البشري بالقدر الإلهي، فقد سئل عليه الصلاة والسلام: يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها، وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئا؟ فقال: "هي من قدر الله" [(44)]. فما أصدق هذا الجواب وما أحكمه وما أروعه! فالذي قدر الداء، قدر الدواء، والناس يتصورون الأدواء والأمراض من قدر الله، ولا يتصورون أدويتها من قدر الله، فعلمهم: أن الكل بقدر الله، الداء بقدر الله، والدواء بقدر الله، والمؤمن يدفع قدر الله بقدر الله. ونصح الرسول بعض من

(42) متفق عليه عن ابن عمرو.

(43) رواه مسلم (2204) عن جابر بن عبد الله.

(44) رواه الترمذي (2065) وابن ماجه (3437) عن أبي خزامة.

اشتكى من فؤاده: أن يذهب إلى الحارث بن كلدة، الطبيب الثقفي المعروف، وقالوا: إنه لم يكن أسلم حينئذ، فدلّ على جواز العلاج عند غير المسلم ما دام مأمونا.

وقد شرع الإسلام رياضات متنوعة، لتقوية الجسم مثل السباحة والرماية، وركوب الخيل، وغيرها من ألعاب الفروسية.

وتعاليم الإسلام كلها: تحافظ على الجسم، من العبادات والطهارات، وتحريم المسكرات والمخدرات، وتناول كل ما يضر بالأجسام، إذ لا ضرر ولا ضرار.

وهذا الاهتمام بالجسم انفرد به دين الإسلام، في حين أن هناك ديانات وفلسفات، تقوم على فكرة تعذيب الجسم من أجل نقاء الروح، فقد يعذبه بالجوع أو بعدم النظافة، أو بتعريضه للأذى، أو بحرمانه من الطيبات، وهذا معروف عند البراهمة في الهندوسية، وعند البوذية الأسيوية، والمانوية الفارسية، والرواقية الرومانية، والرهبانية المسيحية، وغيرها، قد جاء الإسلام بالمنهج الوسط للأمة الوسط ﴿ **وكذلِكَ جَعلناكُم أُمَّةً وسطًا** ﴾ (البقرة: 143).

4 ـ يتبنى العالمية ولا يغفل المحلية

أ ـ الاهتمام بالواقع العالمي:

لا بد للخطاب الديني في عصرنا هذا ـ عصر العولمة ـ: أن يتبنى عالمية الدعوة والتوجه، وإن لم يغفل الجوانب المحلية والإقليمية، وهذا ما نادينا به ولا زلنا، وذلك لسببين أساسيين:

أولهما: أن هذه هي طبيعة الدعوة الإسلامية، فهي ليست دعوة عربية، ولا دعوة شرقية، وليست دعوة عرقية ولا إقليمية بحال. بل هي دعوة (للعالمين). أعلنت عن ذلك منذ فجرها في مكة، وأتباعها قليل مستضعفون في الأرض يخافون أن يتخطفهم الناس، فقال تعالى لرسوله في سورة الأنبياء، وهي مكية ﴿ **ومَا أَرسلنَاكَ إلاَّ رَحمةً لِلعالمينَ** ﴾ (الآية: 107). وقال في سورة الفرقان وهي مكية ﴿ **تباركَ**

الذي نزَّلَ الفُرقانَ علَى عَبده ليكونَ للعالمينَ نَذيرًا ﴾ (الآية: 1). وفي سورة ص وهي مكية ﴿ إِنْ هوَ إلاَّ ذكرٌ للعالمينَ ولَتعلمُنَّ نَبأهُ بعدَ حين ﴾ (الآيتان: 87، 88)، وتكرر وصف القرآن في أكثر من سورة مكية بأنه ﴿ ذكر للعالمين ﴾ أو ﴿ ذكرى للعالمين ﴾. وفي سورة الأعراف ـ وهي مكية ـ أمر من الله لرسوله ﴿ قُلْ يا أيُّها النَّاس إنِّي رَسولُ الله إليكُمْ جَميعًا ﴾ (الآية: 158). وعدد الرسول الكريم خصائصه التي تميز بها على من قبله من الأنبياء، فكان منها "وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة" [45] متفق عليه من حديث جابر. وفي أول فرصة أتيحت لرسول الله ﷺ بعد صلح الحديبية: وجه رسائله إلى كسرى وقيصر وغيرهما من ملوك الأرض القريبين من جزيرة العرب، يدعوهم فيها إلى الإسلام. وعالمية الإسلام من الثوابت اليقينية التي لا نزاع فيها.

والسبب الثاني: أن العزلة الآن لم تعد ممكنة، لم يعد في إمكان عالم أو داعية أن يغلق أبواب مسجده أو معهده على نفسه وعلى مصلّيه أو تلاميذه، ويقول لهم ما يود أن يقوله دون أن يسمع به أحد. فقد تقارب العالم وتقارب حتى أصبح شبه قرية واحدة، وسماه بعضهم (قريتنا الكبرى). وأنا أقول: إنه لم يعد قرية كبرى، بل قرية صغرى. فإن القرية الكبرى لم يكن يعرف الناس في شرقها ما يجري في غربها إلا بعد يوم أو أكثر، أما العالم اليوم، فنحن نعلم ما يحدث فيه بعد لحظات من وقوعه، بل قد نتابع الحدث وهو يحدث في مكانه لحظة بلحظة، نتيجة لثورة الاتصالات الحالية. فلهذا ينبغي علينا أن نعلم أن ما يقال على منبر في قرية نائية في إندونيسيا أو في نيجيريا، أو في المغرب أو في السودان: قد تتناقله وكالات الأنباء في العالم، وتذيعه في أقطار الأرض كلها.

في السنة الماضية كنا في مؤتمر إسلامي كبير، وقام أحد المتحدثين، وقال كلاما على عكس اتجاه المؤتمر، يدعو إلى التعصب لا التسامح، والانغلاق لا الانفتاح،

---

(45) – فتح الباري شرح صحيح البخاري – مكتبة دار السلام – طبعة 3 / 2000 – ج 1 / ص 690 – كتاب الصلاة – باب 56 قول النبي ﷺ: جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا – حديث رقم 438.

ويقول: إنه لا يوجد دين غير الإسلام، فالله تعالى يقول: ﴿ **إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلامُ** ﴾ (آل عمران: 19) ولا يوجد حوار بيننا وبين الآخرين، إنما هي دعوتهم فقط إلى الإسلام. وقلت لرئيس المؤتمر، وكان يجلس بجانبي: إن كلام هذا الرجل خطير، ويهدم كل ما نبنيه، ويجب أن يُرد عليه. قال: إنه يقوله فيما بيننا. قلت: وإن كان يقوله فيما بيننا، فليس كلاما صحيحا. كيف يقول: لا يوجد دين آخر، والله تعالى يقول للمشركين الوثنيين: ﴿ **لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** ﴾ (الكافرون: 6)، ويخاطب أهل الكتاب فيقول: ﴿ **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ** ﴾ (النساء: 171)، ويذم أهل الكفر ﴿ **الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا** ﴾ (الأعراف: 51)، إلى آخره. ثم كيف ينكر الحوار، ونحن مأمورون به شرعا في قوله تعالى: ﴿ **وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ (النحل: 125). ومن ناحية أخرى: لا يوجد شيء اسمه (فيما بيننا) فكل ما نقوله يعرف ويذاع على الناس.

ولا يقبل منطق الإسلام أن يكون لنا إسلامان: إسلام نتداوله بيننا نكتمه عن الناس، وإسلام نعلنه على الملإ، ونواجه به العالم. إنما هو إسلام واحد، مصدره القرآن والسنة، نعمل به في أنفسنا، وندعو إليه غيرنا، ونغالي به، ونباهي بإعلانه ﴿ **وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ** ﴾ (فصلت: 33).

ب ـ الاهتمام بالواقع المحلي:

ومع دعوة الخطاب الإسلامي للعالمية، وانفتاحه على الكون: لا ينسى الواقع الإقليمي والمحلي من حوله، فالأقربون أولى بالمعروف، والنبي ﷺ يقول: "ابدأ بنفسك ثم بمن تعول" [46]. والقرآن يقول: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ** ﴾ (البقرة: 215). فبدأ بالوالدين والأقربين، لأنهم أحق من غيرهم وأولى.

(46) رواه مسلم (997) عن جابر.

والإسلام ـ إن كان يعتبر الأمة الإسلامية أمة واحدة ـ فإنّه يرى توزيع زكاة كل إقليم في فقراء الإقليم نفسه. ولما بعث رسول الله ﷺ معاذا بن جبل إلى اليمن قال له: "أخبرهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم، لترد على فقرائهم" [47]. وبهذا سبق الإسلام ما يحرص عليه العالم المتحضر من فكرة (اللامركزية) ونظام (الإدارة المحلية) بدل (المركزية) الصارمة التي تتبع في بعض الأنظمة.

والإسلام يبدأ بالتنبيه على حق الأسرة، ويعنى بها: الأسرة الموسعة التي تشمل الزوجين والأبناء والبنات والأحفاد، والوالدين، والأجداد، ثم تتسع لتشمل أولي القربى وذوي الأرحام: الإخوة والأخوات، وبنيهم وبناتهم، والأعمام والعمات، والأخوال والخالات، وأولادهم. ويفرض الإسلام لهؤلاء حقوقا من الصلة والبر، قد تصل إلى النفقة على القريب بشروط معينة، كما أن القريب قد يرث قريبه إذا مات بشروط معينة. ثم يمتد اهتمام المسلم إلى جيرانه الأقرب فالأقرب، حتى يشمل الحي كله، أو القرية كلها جيرانا له. وهؤلاء لهم حقوق يجب أن ترعى، وفي الحديث: "ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره إلى جنبه جائع" [48]. وهناك حقوق مفصلة للجار على جاره، يرجع إليها في كتب الحديث والفقه والآداب الشرعية.

ثم أهل الإقليم الواحد لهم حقوق لبعضهم على بعض، إلى أن ينتهي إلى الأمة كلها، باعتبار أن المؤمنين إخوة كما قال الله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ** ﴾ (الحجرات: 10). وأنهم جميعا (أمة واحدة) وإن اختلفت أوطانهم، واختلفت أعراقهم، واختلفت ألسنتهم ﴿ **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ** ﴾ (الأنبياء: 92)، ﴿ **وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ** ﴾ (المؤمنون: 52). و"المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه" [49]. و"المسلمون يسعى بذمتهم أدناهم وهو يد على من سواهم" [50].

---

(47) متفق عليه من حديث ابن عباس.

(48) رواه الحاكم (4/184) عن ابن عباس.

(49) رواه البخاري (2442) عن ابن عمرو، ومسلم (2564) عن أبي هريرة.

(50) رواه أبو داود (2751) والنسائي (4734) عن عبد الله بن عمرو.

5 ـ يستشرف المستقبل، ولا يتنكر للماضي

ومن خصائص خطابنا الإسلامي المعاصر: أن يخرج من التقوقع على الماضي، والانكفاء على التراث، ليتطلع إلى المستقبل، ويستشرف آفاقه.

وقد أصبح تحرك الناس إلى المستقبل في عصرنا سريعا حثيث الخُطا، حتى لا يكاد الإنسان يصدق ما يحدث من تغير هائل في الماديات والمعنويات، بسرعة مذهلة، نتيجة للثورات العلمية التي فرضت نفسها على العالم: الثورة الإلكترونية، والثورة البيولوجية، والثورة النووية، والثورة الفضائية، وثورة الاتصالات، وثورة المعلومات. ومنطق الإسلام في قرآنه وسنته يفرض علينا أن نوجه اهتمامنا إلى المستقبل، ولا نعيش أسرى الماضي.

أ ـ القرآن الكريم والمستقبل:

فالمتدبر للقرآن الكريم يجده ـ منذ العهد المكي ـ يوجه أنظار المسلمين إلى الغد المأمول، والمستقبل المرتجى، ويبين لهم أن الفلك يتحرك، والعالم يتغير، والأحوال تتحول، فالمهزوم قد ينتصر، والمنتصر قد ينهزم، والضعيف قد يقوى، والقوي قد يضعف، والدوائر تدور، سواء كان ذلك على المستوى المحلي أم العالمي، وفقا لسنة (التداول) التي أشار إليها القرآن بقوله تعالى: ﴿ **وتلكَ الأيَّامُ نُداولُها بينَ النَّاسِ** ﴾ (آل عمران: 140). وعلى المسلمين أن يهيئوا أنفسهم، ويرتبوا بيتهم، لما يتمخض عنه الغد القريب أو البعيد، فكل آت قريب.

نقرأ سورة (القمر) المكية، فنجد فيها قول الله تعالى عن المشركين، وهم أولو القوة والشوكة، والعدد والعدة: ﴿ **سيُهزمُ الجمعُ ويُولُّونَ الدُّبرَ. بلِ السَّاعةُ موعدُهُمْ والسَّاعةُ أدهَى وأمرُّ** ﴾ (القمر: 45، 46). ذكر ابن كثير في تفسيره عن ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: لما نزلت ﴿ **سيُهزمُ الجمعُ ويُولُّونَ الدُّبرَ** ﴾ قال عمر: أي جمع يهزم؟ أي جمع يغلب؟. فلما كان يوم بدر رأيت رسول الله ﷺ يثب

في الدرع، وهو يقول: "سيهزم الجمع ويولون الدبر" فعرفت تأويلها يومئذ [51]. وروى البخاري عن عائشة قالت: نزل على محمد ﷺ بمكة، وإني لجارية ألعب: ﴿ **بلِ السَّاعةُ موعدُهمْ والسَّاعةُ أَدهَى وأَمرّ** ﴾. فكان المقصود بهذه الآية وأمثالها تهيئة الذهنية المسلمة، والنفسية المسلمة، للتغير الحتمي، والغد المرتقب.

وعلى المستوى العالمي نجد آيات الكتاب العزيز تتحدث عن ذلك الصراع التاريخي بين الدولتين العظميين: فارس والروم ـ وقد كان صراعا اهتم له الفريقان في مكة: المسلمون والمشركون ـ فتبشر الآيات الجماعة المؤمنة بأن المستقبل للروم من أهل الكتاب، على الفرس المجوس عباد النار، وأنهم ـ وإن غُلبوا اليوم ـ سيغلبون في بضع سنين، وفي هذا تقول السورة جازمة: ﴿ **الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الحكيم** ﴾ (الروم: 1،5).

وهذه الآيات الكريمة من كتاب الله تعالى تدلنا على أمرين:

أوّلا ـ مدى وعي المجموعة المسلمة ـ على قلتها وضعفها المادي ـ بأحداث العالم الكبرى، وصراع العمالقة من حولها، وأثره عليها إيجابا وسلبا.

ثانيا ـ تسجيل القرآن لهذه الأحداث، وتوجيه النظر إلى عوامل التغير، والانتقال من الواقع إلى المتوقع في ضوء السنن.

والعبرة من هذا: ألا يعيش المسلمون في هموم يومهم، ومشكلات حاضرهم، غافلين عن إمكانات المستقبل، وآفاقه المرتقبة، وإرهاصاته، ومبشراته أو نذره، فيفاجئوا بما لم يكن في حسبانهم، ولم يخطر في بالهم.

وفي سورة المزمل المكية، نقرأ الآية الأخيرة من السورة التي تتضمن تخفيف الله عن نبيه ومن معه في قيام الليل وقراءة القرآن، لما ينتظرهم من مهام جسيمة في

---

(51) تفسير ابن كثير (266/4) طبعة الحلبي.

المستقبل، فسيواجهون أعداء يقاتلونهم ويصدونهم عن سبيل الله. فليوفروا بعض قوتهم لهذا اللقاء المفروض عليهم، والذي يقتضي التخفيف عنهم. يقول تعالى: ﴿ **إِنَّ ربَّكَ يَعلمُ أَنَّكَ تَقومُ أَدنَى من ثُلُثَيِ اللَّيلِ ونصفَهُ وثُلُثَهُ وطَائفةٌ مِّن الَّذين معكَ، واللهُ يُقدِّرُ اللَّيلَ والنَّهارَ، عَلِمَ أَن لَّن تُحصوهُ فتابَ عَليكُمْ فَاقرءُوا مَا تَيَسَّرَ منَ القُرآنِ، عَلِمَ أَن سَيكونُ منكُم مَّرضَى وآخَرُونَ يَضربونَ فِي الأَرضِ يبتغونَ من فَضلِ اللهِ وآخَرونَ يُقاتِلونَ فِي سَبيلِ اللهِ، فَاقرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنه** ﴾ (المزمل: 20).

ب ـ الرسول والمستقبل:

والقارئ المتأمل لسيرة رسول الله ﷺ يتبين له أنه لم يكن غافلا عن مستقبل دعوته، بل كان يفكر فيه، ويخطط له، في حدود ما هيأ الله له من فرص، وما آتاه من أدوات وأسباب. ويكفي أن نقرأ عن جهده ونشاطه ﷺ في مواسم الحج التي تجمع ممثلين من جميع قبائل العرب، وكيف كان عليه الصلاة والسلام يعرض دعوته عليهم، ويطلب نصرتهم، ويعدهم بوراثة ملك كسرى وقيصر، ليعلم إلى أي أفق كان يرنو بصره ﷺ. وكان الرسول الكريم مؤمنا بمبدأين أساسيين:

الأول: أن هذا الواقع لا بد أن يزول، لأنه يحمل عوامل زواله، وأن البديل له هو الإسلام، وأن ليل الجاهلية الحالك والجاثم سيعقبه فجر صادق، وما على المؤمنين إلا أن يصمدوا ويصبروا ولا يستعجلوا الثمرة قبل إبانها. لما اشتد الأذى بالصحابة في مكة، وخصوصا المستضعفين منهم، جاء خبّاب بن الأرتّ إلى رسول الله ﷺ يشكو إليه ويستنجد به، وهو متوسّد رداءه في ظل الكعبة. فقال بلسانه ولسان المعذبين من أمثاله: ألا تستنصر لنا؟ ألا تدعو لنا؟ فقال: قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها، ثم يؤتى بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين! ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه، ما يصده ذلك عن دينه! والله ليُتمّنّ الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت، فلا يخاف إلا الله والذئب على غنمه، ولكنكم تستعجلون [52].

---

(52) رواه البخاري (3612) عن خباب بن الأرت.

الثاني: أن هذا المستقبل المنشود إنما يتحقق وفق سنن الله في رعاية الأسباب، وتهيئة الخطط، وإعداد المستطاع من العدة، وإزاحة العوائق من الطريق، وترك ما عدا ذلك للإرادة الإلهية، فما يعجز عنه البشر لا تعجز عنه القدرة المطلقة. تجد ذلك واضحا كل الوضوح في الهجرة إلى المدينة، فقد خُطِّط لها بإحكام، قدر ما يتيسر للبشر. فقد اختار الرسول الكريم مهجره داخل جزيرة العرب لا خارجها ـ كالحبشة مثلا ـ فاختار يثرب، إذ الإسلام لا بد أن ينطلق من أرض العرب. فهذا هو الموقع المناسب، واختار أنصاره من العرب الخلص، الذين بايعوه على أن يمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم وذرياتهم، فكانوا الأوس والخزرج. إذ لا بد أن يكون أنصار الإسلام الأولون عربا. وقدم هجرة أصحابه على هجرته، ليكون ذلك أمكن لهم، وأليق بمقدمه بعدهم.

وهيأ للهجرة بعد إذن الله له: الرواحل التي يمتطيها في رحلته الشاقة. والرفيق الذي يأنس إليه ويطمئن بصحبته ورأيه، فكان أبا بكر. والدليل الذي يعرف الطريق، ويؤتمن على السر، فكان عبد الله بن أريقط، وهو مشرك مأمون. والغار الذي يتوارى فيه حتى يهدأ الطلب، ويفتر الحماس. وأحاط ذلك كله بما يمكن للبشر من أخذ الحذر والكتمان، وأسباب التوقي والاحتياط. وترك للإرادة الإلهية بعد ذلك ما لا حيلة له فيه، ولذا لم يخامره ﷺ أدنى شك في أن الله ناصره. وعندما قال أبو بكر له، وهما في الغار: يا رسول الله، لو نظر أحدهم تحت قدميه لرآنا! قال: يا أبا بكر، ما ظنك باثنين الله ثالثهما؟ ونزل في ذلك قوله تعالى: ﴿ **إِلاَّ تَنصروهُ فَقدْ نَصرَهُ اللهُ إِذْ أَخرجهُ الَّذين كَفرُوا ثَانِيَ اثنين إِذْ هما في الغار إِذْ يَقولُ لصاحبه لاَ تحزَنْ إِنَّ اللهَ معنَا فَأنزلَ اللهُ سَكِينتَهُ عَليه وَأَيَّدهُ بجُنود لَّمْ تَروْهَا وجَعلَ كَلَمةَ الَّذين كَفرُوا السُّفلَى وكُلمةُ اللهِ هِيَ العُليَا وَاللهُ عَزَيزٌ حكَيمٌ** ﴾ (التوبة: 40).

وكان من أوائل ما صنعه لإقامة المجتمع الإسلامي بالمدينة: أن بنى مسجده للصلاة وعبادة الله، ولقاء المؤمنين. وأنشأ سوقا تجاريا، بديلا عن سوق بني قينقاع التي يتحكم فيها اليهود. وعقد معاهدة مع يهود المدينة ليتفرغ للجبهة الوثنية التي لن تدعه يشعر بالهدوء والراحة. وبدأ يرسل السرايا حول المدينة لإثبات الوجود،

وتدريب الطاقات، وتخويف الطامعين، وإرساله رسالة إلى مشركي مكة: إننا هنا.

ومما فعله ﷺ بعد الهجرة: أنه قال: أحصوا لي عدد من يلفظ بالإسلام. فأحصوا له، فكانوا ألفا وخمسمائة رجل. وفي رواية: اكتبوا لي. فهو إحصاء كتابي يراد تدوينه وتثبيته، وهي خطوة تقدمية في هذا العصر المبكر. فهو يريد بهذا الإحصاء، أن يعرف مقدار (القوة الضاربة) عنده في هذا الوقت، ليرتب عليها أموره فيما بعد. وقد تبين لنا من معارف عصرنا: أن (الإحصاء) مقدمة ضرورية لأي تخطيط علمي سليم، لمواجهة المستقبل واحتمالاته.

لا يتنكر للماضي:

ومع اهتمام خطابنا الديني بالمستقبل، واستشرافه له، ومحاولة استكشافه بعين مسلمة، ورؤية مؤمنة: لا يتنكر للماضي، ولا يهيل التراب على التراث، ولا يحاول أن يقلد أولئك الذين يريدون أن ينسلخوا من ماضيهم، أو من الانتساب إلى آبائهم. إنهم يريدون أن يحذفوا (الأمس) من الزمن، وأن يحذفوا (الفعل الماضي) من اللغة، ويحذفوا التاريخ من العلوم، وهذا خبل في العقل، وقصور في الرؤية، وخلل في التوازن، فالزمن ماض وحاضر ومستقبل. والله تعالى خلق للإنسان ذاكرة تختزن الماضي، كما خلق له مخيلة تستشف المستقبل. والإنسان الذي يصاب بفقد ذاكرته يعتبر مريضا في نظر الطب وفي نظر المجتمع، ولا يستطيع أن يبني حاضره أو مستقبله إلا على أساس ماضيه.

ويقول شوقي رحمه الله:

مثل القوم نسوا تاريخهم   كلقيط عيّ في الحي انتسابا
أو كمغلوب على ذاكرة   يشتكي من صلة الماضي انقضابا

ولهذا رأينا القرآن يذكر قصص الأولين، لنتخذ منها الدروس والعبر، كما قال تعالى: ﴿ **لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبرةٌ لأُولِي الأَلْباب** ﴾ (يوسف: 111)، وقال: ﴿ **وكُلاًّ نَقصُّ عَلَيكَ مِنْ أَنباءِ الرُّسَلِ مَا نُثبِّتُ بِهِ فُؤادَكَ** ﴾ (هود: 120).

كما نرى القرآن يذكّر المؤمنين بما جرى لهم من أحداث ظهر فيها فضل الله عليهم فيقول تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نعمتَ الله عَلَيكُمْ إِذْ هَمَّ قَومٌ أَن يَبسُطُوا إِلَيكُمْ أَيدِيَهِمْ فَكَفَّ أَيدِيَهُمْ عَنكُمْ** ﴾ (المائدة: 11). يذكرهم بما كان من كيد بني قينقاع من اليهود. ويقول: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نعمةَ الله عَلَيكُمْ إِذْ جَاءتكُمْ جُنودٌ فَأَرسلنَا عَلَيهِمْ رِيحًا وجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا** ﴾ (الأحزاب: 9)، يذكرهم بما كان من كيد قريش وغطفان، حين غزوا المدينة وانضم إليهم يهود بني قريظة. ويقول سبحانه ﴿ **واذكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُستَضعَفُونَ فِي الأَرضِ تَخافُونَ أَن يَتخطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِه** ﴾ (الأنفال: 26)، يذكرهم بنصر بدر بعد استضعافهم في مكة. ويقول تعالى: ﴿ **أَوَلَمَّا أَصابَتكُمْ مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبتُم مِّثلَيْهَا قُلتُمْ أَنَّى هذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ** ﴾ (آل عمران: 165)، يذكرهم بما أصابهم في أحد من الانكسار بعد ما أصابوا من النصر في بدر، وسبب ذلك يرجع إلى أنفسهم، وعصيانهم أمر الرسول، وتركهم موقعهم على الجبل. وهكذا لا بد من تذكر الماضي، لتنتفع به في بناء المستقبل.

6 ـ يتبنى التيسير في الفتوى والتبشير في الدعوة

وينبغي للخطاب الديني اليوم: أن يتبنى منهج التيسير في الفتوى، والتبشير في الدعوة، اتباعا للمنهج النبوي الذي علمه أصحابه، كما رواه عنه أنس أنه قال: "يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا" (53). ولما أرسل معاذ بن جبل وأبا موسى الأشعري إلى اليمن، أوصاهما بوصية مختصرة جامعة، فقال: "يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا" (54).

ترجيح التيسير على التعسير في الفقه:

ومن هنا كان على خطابنا الإسلامي أن يراعي هذه الطريقة النبوية، فيتخد ـ في مجال الآراء الفقهية المتعلقة بأحوال الأسرة من الزواج والطلاق وما يتعلق بهما،

---

(53) متفق عليه عن أنس.

(54) متفق عليه عن أبي موسى الأشعري.

أو بالمجتمع وسياسته واقتصاده وقوانينه ومعاملاته، وعلاقاته الدولية ـ خط التيسير، لا التعسير، والتسهيل لا التعقيد والتشديد. وذلك لجملة أسباب:

أولها: أن الشريعة مبناها على اليسر، ورفع الحرج، والتخفيف، والرحمة والسماحة، كما دلت على ذلك النصوص الغزيرة والوفيرة. يقول تعالى في آية الصيام: ﴿ **يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسرَ ولاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ** ﴾ (البقرة: 185)، وفي ختام آية الطهارة: ﴿ **مَا يُرِيدُ اللهُ لِيجعَلَ عَليكُم مِّنْ حَرَجٍ** ﴾ (المائدة: 6)، وعقب أحكام النكاح والمحرمات: ﴿ **يُرِيدُ اللهُ أَضن يُخفِّفَ عَنكُمْ وخُلِقَ الإِنسانُ ضَعِيفًا** ﴾ (النساء: 28)، وفي أحكام القصاص والعفو فيه: ﴿ **ذلكَ تَخفيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ ورَحمةٌ** ﴾ (البقرة: 178). وقد ذكرنا حديث الرسول الكريم الذي يقول: "يسروا ولا تعسروا" (55) وحديثه لمعاذ وأبي موسى حين بعثهما إلى اليمن: "يسرا ولا تعسرا" (56) ويقول: "بعثت بحنيفية سمحة" (57).

ولما أصابت عمرو بن العاص جنابة في ليلة باردة، فصلى دون اغتسال، فشكاه من معه إلى النبي ﷺ فقال: ذكرت قول الله تعالى: ﴿ **ولا تَقتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كانَ بِكُمْ رَحيمًا** ﴾ (النساء: 29)، فتبسم النبي ﷺ (58). وتبسمه ﷺ تعني: إقراره على ما صنعه. على حين أنكر أشد الإنكار على جماعة أفتوا مجروحا أصابته جنابة بضرورة الاغتسال، فاغتسل فمات بسبب فتواهم المعنتة، فقال: قتلوه، قتلهم الله! هلا سألوا إذ لم يعلموا؟ فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يربط على جرحه ويتيمم (59).

---

(55) متفق عليه عن أنس.

(56) متفق عليه عن أبي موسى.

(57) رواه أحمد عن عائشة.

(58) رواه أبو داود (334) عن عمرو بن العاص.

(59) رواه أبو داود عن جابر، ورواه أحمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس، كما في صحيح الجامع الصغير (4364،4363).

ثانيا: أن الناس في عصرنا أحوج ما يكونون إلى التيسير عليهم، والتخفيف عنهم، رفقا بهم، ومراعاة لحالهم، حيث ضعفت الهمم، وغلب على الناس التكاسل عن الخيرات، وكثرت فيهم العوائق عن الخير، والمرغبات في الشر. وخصوصا بعد اختلاط المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات، وتأثره بكثير من الأفكار والأعراف، إذ لم تعد العزلة ممكنة في عصرنا. فالأولى أن يفتوا بالرخص أكثر من العزائم، وبالتسهيل أكثر من التشديد. كما كان يفعل النبي ﷺ مع حدثاء العهد بالإسلام، ومع الأعراب من أهل البادية، فهو يقبل ممن أقسم ألا يزيد على الفرائض شيئا من السنن أو التطوع ولا ينقص منها، ويقول: "أفلح إن صدق" أو "دخل الجنة إن صدق" أو "من أراد أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا". كما رفق بالأعرابي الذي بال في المسجد، وهَمَّ به أصحابه، فأمرهم ألا يقطعوا عليه بولته، وأن يضعوا عليها ذَنوبا من ماء، قائلا: "إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين" [(60)]. وكان ذلك رفقا به، ومراعاة لحاله.

ثالثا: إن الفرد بوسعه أن يشدد على نفسه إن شاء، ويأخذها بالعزائم إن كان من أهلها، مع أن الأولى هو الاعتدال والتوازن، كما في الحديث: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته" [(61)]. ولكن لا ينبغي للفقيه أن يشدد على جمهور الناس في الأمور التي تهم جمهورهم، وتتصل بحياتهم الاجتماعية، مراعيا أن فيهم: الضعيف، والكبير، والمريض، وصاحب العذر، كما جاء في الإمامة في الصلاة: "من أمَّ الناس فليخفف فإن من ورائه الكبير والمريض وذا الحاجة" [(62)]. والصلاة رمز لشؤون الحياة المختلفة.

ولهذا يحسن بالخطاب الديني المعاصر: ألا يتبنى الآراء المتشددة التي تضيق ولا توسع، وتجنح إلى التحريم أكثر من التحليل، في القضايا المتعلقة بالمرأة والأسرة

---

(60) رواه البخاري (220) عن أبي هريرة.

(61) رواه أحمد وابن حبان والبيهقي في الشعب عن ابن عمر، وهو في صحيح الجامع الصغير (1886).

(62) رواه البخاري (704) ومسلم (466) عن أبي مسعود الأنصاري.

واللهو والفنون ونحوها. وفي مجال الاقتصاد، ومحال التشريع: يجب تبني آراء شيخ الإسلام ابن تيمية في تضييق وقوع الطلاق، حفاظا على مؤسسة الأسرة. ومثل ذلك الآراء المتعلقة بالمعاملات، فالأصل فيها الإباحة والإذن لا المنع والتحريم، كما أن الأصل فيها: النظر إلى المعاني والمقاصد، لا مجرد الوقوف عند ظواهر النصوص، كما قرّر ذلك الإمام الشاطبي في (الموافقات) ودلّل عليه. وكذلك قوانين العقوبات، ينبغي الأخذ بالأقوال الميسرة فيها، كالقول الذي يرى أن التوبة تسقط الحد، وأن عقوبة الخمر عقوبة تعزيرية.. (63) وهكذا. وأود أن يكون شعارنا في هذه المرحلة قول الإمام سفيان الثوري: "إنما الفقه الرخصة من ثقة، أما التشديد فيحسنه كل أحد" (64).

أ- التشديد في الأصول:

والتيسير الذي يتبناه الخطاب الإسلامي في عصر العولمة: إنما هو تيسير في الفروع، التي هي مجال رحب للاجتهاد والاختلاف. ولكن الأصول التي هي أساس الدين ومحوره، والتي يقوم عليها بنيانه، وتشاد عليها أركانه، لا ينبغي التساهل فيها، فهي التي تحمي الأمة من الانفراط والذوبان. ونعني بهذه الأصول: العقائد الأساسية التي هي عمدة الدين في الإلهيات والنبوات والسمعيات. والتي لا تقبل الاجتهاد ولا التجديد ولا التطور، ومن خالف فيها كفر أو فسق. أما العقائد الفرعية، وما جرى فيها من خلاف عبر عنه بعض السلف بقوله: هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله! فهذه للاجتهاد فيها مدخل، وللاختلاف فيها مجال، والمختلفون فيها دائرون بين الأجر والأجرين. فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر. وهذا من فضل الله تعالى ورحمته، ومن روائع الإسلام أن يؤجر المجتهد وإن أخطأ، وإنما كان أجره نتيجة اجتهاده وتحريه. ولقد حقق ابن تيمية وابن القيم ومن وافقهما: أن الأجر يشمل الاجتهاد في القضايا العلمية الأصولية، والقضايا

(63) انظر في ذلك: رسالتنا (عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية) العامل الخامس: تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال.

(64) انظر: كتابنا (أولويات الحركة الإسلامية) فصل (فكر وسطي).

العملية الفروعية، ولم يؤثر فرق بينهما. وهو الصحيح الذي تؤيده كل الأدلة.

ب ـ التبشير في الدعوة:

وكما تبنّى الخطاب الديني التيسير في مجال الفقه والفتوى، ينبغي أن يتبنى التبشير في مجال الدعوة والتعليم، ليكتمل المنهج النبوي المأمور به، فكما اتبعنا منهجه في قوله: "يسروا ولا تعسروا" علينا أن نتبعه في قوله: "وبشروا ولا تنفروا". وعصرنا هذا أولى من غيره بالتزام التبشير، والبعد عن التنفير.

و"التبشير" مصدر بشَّر يبشِّر، وأصله الإخبار بأمر سارٍّ يظهر أثره على بشرة الإنسان، ثم استعمل فيما يقابل الإنذار، ولهذا كان رسل الله ﴿ **مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ** ﴾ (النساء: 165)، يبشرون من آمن بالله وأطاع رسله بالجنة، والحياة الطيبة، وينذرون من كفر بالله وعصى رسله بالنار في الآخرة، والدمار في الدنيا. والمراد بالتبشير هنا: كل دعوة تحبب الله تعالى إلى عباده، وترغبهم في عبادته وطاعته، وتقودهم بحب ورفق إلى اتباع صراطه المستقيم. فالتبشير في نظري يتعلق بجانب الدعوة، كما أن التيسير يتعلق بجانب الفتوى، وإذا وُفّق العالم المسلم إلى اتباع منهج التيسير في الفتوى، والتبشير في الدعوة، فقد آوى إلى ركن ركين، وهدي إلى صراط مستقيم.

ومعنى "لا تنفروا" أي لا تتبعوا النهج الذي ينفر الناس من شرع الله، ومن الالتزام بمنهجه القويم، مثل منهج الترهيب الدائم، والتخويف المستمر من الله تبارك وتعالى، بذكر آيات الوعيد والعذاب والبطش من الله، دون آيات الوعد والنعيم والرحمة منه سبحانه. قال العلامة العيني في شرح الحديث في عمدة القاري: في قوله: "ولا تنفروا" يعني: بذكر التخويف وأنواع الوعيد، فيُتألف من قرب إسلامه بترك التشديد عليه، وكذلك من قارب البلوغ من الصبيان، ومن بلغ وتاب من المعاصي، يتلطف بجميعهم بأنواع الطاعة قليلا قليلا، كما كانت أمور الإسلام على التدريج، في التكليف شيئا بعد شيء، لأنه متى يسر على الداخل في الطاعة، أو المريد للدخول فيها، سهلت عليه وتزايد فيها غالبا، وإذا عسر عليه أوشك ألا

يدخل فيها، وإن دخل أوشك ألا يدوم، أو لا يستحملها[65].أ.هـ. فينبغي على الدعاة أن يقودوا الناس إلى الله تعالى بزمام الحب، بدل أن يسوقهم بسوط الخوف.

وينبغي البعد عن المبالغة في الترغيب والترهيب والتخويف، الذي يتبعه كثير من الوعاظ، لأن هذا الأسلوب يرضي العوام، وإن كان ينفر المثقفين من الدين ومن رجاله ودعاته. وكثيرا ما يقوم هذا الأسلوب الترهيبي المبالغ على الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والواهية، وهذه لا تصلح أن تكون مصادر لداعية في القرن الحادي والعشرين. وبهذا نرى أن التيسير وعدم التعسير، يؤدي إلى التبشير وعدم التنفير، فهما يتداخلان أو يتلازمان.

7 ـ ينادي بالاجتهاد ولا يتعدى الثوابت

أ ـ الاجتهاد المتجدّد:

ومن خصائص خطابنا الإسلامي في عصرنا هذا: أنه ينادي بالاجتهاد جزئيا وكليا، انتقائيا وإنشائيا، بوصفه طريقا شرعه الإسلام لاستنباط الأحكام من النصوص، ومما لا نص فيه. ولا يقيم حربا بين نصوص الشريعة ومقاصدها، بل يفهم النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية. لا يقبل خطابنا الإسلامي المعاصر: مقولة (سد باب الاجتهاد) التي شاعت في بعض الأزمان، فقد كانت هذه دعوى لها أسبابها وبواعثها، وهي: سد الطريق على المتلاعبين بالدين، الذين أردوا أن يطوعوا الفقه لخدمة الأمراء، وإن لم يقل بذلك الأئمة السابقون فقال الورعون من العلماء: لا حق لكم في الاجتهاد، أرادوا أن يغلقوا الباب دونهم، حتى لا يتجاوزوا الحدود. ومع هذا لم يخل عصر من العصور من المجتهدين في المذاهب المختلفة.

ففي القرن الثامن الهجري ظهرت مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية التجديدية باجتهاداتها التي خالفت فيها المألوف، والمأثور في الطلاق وغيره، ودخل ابن

(65) عمدة القاري ي شرح صحيح البخاري للعيني ج2 /47، طبع دار الفكر – بيروت.

تيمية وابن القيم السجن من أجل فتاويهما التي زعم خصومهم أنهم خرقوا فيها الإجماع. وفي هذا القرن كان في المغرب الأندلسي الإمام الأصولي أبو اسحاق الشاطبي (ت797هـ) صاحب (الموافقات) و(الاعتصام) وغيرهما، كما ظهر ابن خلدون الفيلسوف الاجتماعي مؤسس علم الاجتماع، وهو مجتهد من نوع جديد.

وفي القرن التاسع ظهر في مصر الإمام السيوطي الذى ادعى (الاجتهاد المطلق) وأنكر عليه معاصروه دعواه، فرد عليهم برسالته القيمة (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) وأثبت في كتابه هذا من وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد من العلماء، ومن خالفوا تداعيهم في عدد من المسائل، وقال السيوطي: أن الناس يدّعون اجتهادا واحدا، وأنا أدّعى اجتهادات ثلاثة،: اجتهادا في اللغة، واجتهادا في الحديث، واجتهادا في الفقه، وتوفي السيوطي في القرن العاشر سنة (911هـ).

وفي القرن الثاني عشر ظهر في الهند حكيم الإسلام العلامة ولي الله الدهلوي (ت 1176هـ) ليجلو الصدأ عن الفقه الإسلامي في الهند، ويحيي علوم الحديث، ويخفف من التعصب للمذهب الحنفي، وصنف جملة كتب في هذا الاتجاه، أهمها كتابه الفريد (حجة الله البالغة) في أسرار الحديث، وأسرار الشريعة. وفي نفس العصر ظهر علامة اليمن المجتهد المطلق العلامة محمد ابن إسماعيل الأمير الشهير بـ(الصنعاني) صاحب (سبل السلام) وحاشية العدة على العمدة، أي عمدة الأحكام للمقدسي، الذي شرحه ابن دقيق العيد في كتابه (الإحكام في شرح عمدة الأحكام).

وفي القرن الثالث عشر ظهر علامة اليمن العملاق محمد على الشوكاني (ت1250هـ) الذي ملأ الدنيا علما في الأصول والفروع، وترك وراءه آثارا علميه تجديدية، تشير إليه، وتدل عليه، مثل: (نيل الأوطار) و(السيل الجرار) و(الدراري المضيئة) و(إرشاد الفحول) في علم الأصول، و(فتح القدير) الجامع بين الرواية والدراية في التفسير، وغيرها.

إن الاجتهاد باب فتحه رسول الله ﷺ لفهم الشرع الشريف، فلا يملك أحد أن يغلقه. المهم أن يدخل هذا الباب من كان أهلا له، ومن يملك الشروط التي اتفق عليها العلماء لمن يريد الاجتهاد: من المعرفة العميقة بالقرآن وعلومه، والحديث وعلومه، واللغة وعلومها، والفقه وأصوله، وأن يكون لديه الملكة التي تؤهله للدخول في هذا الميدان، فليس الباب مفتوحا لكل من هب ودرج من الناس، وليس كل من قرأ بعض كتب الحديث، أو بعض كتب الفقه بأهل لأن يحشر نفسه في زمرة المجتهدين.

وإن عصرنا هذا لهو أولى العصور بتجديد الاجتهاد فيه، لما جدّ فيه من مسائل لم تخطر للأئمة السابقين على بال، ولأن التغيرات فيه كثيرة جدا، وسريعة جدا، وهامة جدا، وهي تقتضي من أهل العلم الشرعي أن يبدوا رأيهم فيها، ولا ينتظروا من الموتى أن يطلّوا عليهم من القبور ليعطوهم فيها رأيا.

إننا نؤمن بأن الإسلام هو دين الله الخاتم، وأن شريعته خالدة، وأنها صالحة لكل زمان ومكان، وهذا أمر متفق عليه، وإنما تصلح الشريعة للتطبيق في كل زمان: إذا واجهت مشاكل المجتمعات بوصف الحلول الشرعية لها، فالاجتهاد في هذا العصر لحل مشكلاته، وبيان الحكم الشرعي فيها: فريضة وضرورة، فريضة يوجبها الدين، وضرورة يحتمها الواقع.

ومن فضل الله تعالى: أن الشريعة لا تضيق ذرعا بأي جديد، فعندها لكل حادث حديث، ولكل مرض علاج، ولكل مشكلة حلّ. وقد دخلت الشريعة قديما بلاد الحضارات: بلاد الفرس والروم ومصر والهند، فما ضاق صدرها بمشكلة، ولا توقف فقهاؤها في مسألة، بل اجتهد أئمتها بما يناسب كل بيئة، وتركوا لنا تراثا هائلا تراكم على توالي الأعصار. الخطر هنا يكمن، حين يدخل الاجتهاد من ليس أهله، أو يكون الاجتهاد في غير محله.

(الدخلاء) على العلم الشرعي هم الذين يفسدون حيث يزعمون أنهم يصلحون، ويهدمون من حيث يعلنون أنهم يشيدون. إن أحدهم ربما لا يستطيع أن يقرأ سطرا

واحدا دون أن يلحن مرة ومرتين، وربما لم يسمع بعلم النحو أو الصرف أو الاشتقاق، ولعله يقرأ كتابا واحدا في علم أصول الفقه، أو علم أصول الدين، أو علم أصول التفسير، أو علم أصول الحديث، ومع هذا يقتحم في الاجتهاد، ويحرف الكلم عن مواضعه، ويجترئ على تفسير كلام الله بما لم يقل به عالم سابق أو لاحق، ويشذ عن الأمة كلها، وهي لا تجتمع على ضلالة، ويخرج لنا في النهاية بدين جديد، غير دين الإسلام الذي عرفه المسلمون خلف عن سلف. خطر (الدخلاء) هؤلاء هو الخطر الحقيقي، لأن وراءهم جهات مشبوهة تروج لأفكارهم، وتسوق كتبهم، وتفتح لهم الأبواب ليظهروا على الشاشات في القنوات الفضائية.

ولن يكون هناك اجتهاد حقيقي إلا إذا انتقلنا من فقه (الظواهر) إلى فقه (المقاصد) أما إذا مشينا وراء (الظاهرية الجدد) وتمسكنا بـ (حرفية) النص، وأهملنا النظر في الحكم والأسرار والمعاني التي من أجلها جاء النص، ولم نراع المقاصد الكلية العليا التي أنزل الله شرائعه لتحققها في حياة الناس من العدل والإحسان والرحمة والإخاء والحب والتكافل والتعاون على البر والتقوى. وبرعايتها تزكو النفس، ويصلح الأفراد، وتسعد الأسر، وتتلاحم المجتمعات، وترقى الأمم، وتتعارف الإنسانية.

إن مشكلة (الحرْفيين): أنهم في غالبهم مخلصون طيبون متدينون، ولكنهم ضيقو الأفق، في فهم النصوص، وفي فهم الواقع، ولا يبالون بتغير الزمان والمكان والإنسان. وهم مستعدون أن يقاتلوا دون رأيهم، وأن يخوضوا المعارك لإبقاء كل قديم على قدمه. فليس في الإمكان أبدع مما كان، وما ترك الأول للآخر شيئا. وأول أسلحتهم في معركتهم: الاتهام لكل من عارضهم بقلة الدين، واتباع غير سبيل المؤمنين. وأسرع الكلمات إلى ألسنتهم إذا خطبوا، وإلى أقلامهم إذا كتبوا: (التبديع) و(التفسيق) بل (التكفير). ولديهم قدرة فائقة على التشويش و(التهويش) وكسب العوام السطحيين، الذين يعجزون عن التمييز بين دقائق الأمور، والذين تستهويهم الألفاظ البراقة، وإن لم يكن وراءها حقائق علمية أو دينية، ولا

يستطيعون أن يفرقوا بين الأصلي والفرعي، ولا بين القطعي والظني، ولا بين المحكم والمتشابه.

ب ـ معالم وضوابط للاجتهاد المعاصر:

ولقد تحدثت في كتابي (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط) عن جملة معالم وضوابط لاجتهاد معاصر قويم، حتى يستقيم ولا يزيغ، وينضبط ولا ينفرط، ويمكن أن نلخص هذه الضوابط هنا.

أولا: لا اجتهاد بغير استفراغ الوسع:

يجب أن نذكر أن الاجتهاد ـ كما عرفه الأصوليون ـ هو استفراغ الفقيه وسعه في نيل الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط. فلا اجتهاد إلا بعد (استفراغ الوسع) ومعناه: بذل أقصى الجهد في تتبع الأدلة، والبحث عنها في مظانها، وبيان منزلتها والموازنة بينها إذا تعارضت، بالاستفادة مما وضعه أهل الأصول من قواعد التعادل والترجيح. حتى اشترط بعض الأصوليين في تعريف الاجتهاد: أن يحس بالعجز عن مزيد طلب، أي بلغ الغاية في البحث، ولم يعد عنده أي احتمال للزيادة. وإذن، لا يكون من الاجتهاد المعتبر شرعا: ما يفتي به المتسرعون الذين اجترأوا على اقتحام الفتوى لجراءاتهم على النار! حتى إنهم ليفتون بما ينفيه صريح القرآن، أو يكذبه صحيح الحديث، أو يخالف إجماع المسلمين.

ثانيا: لا محل للاجتهاد في المسائل القطعية:

يجب أن نذكر أن مجال الاجتهاد هو الأحكام الظنية الدليل، أما ما كان دليله قطعيا فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه، وإنما تأتي ظنية الدليل من جهة ثبوته، أو من جهة دلالته، أو من جهتهما معا. فلا يجوز إذن فتح باب الاجتهاد في حكم ثبت بدلالة القرآن القاطعة، مثل فرضية الصيام على الأمة، أو تحريم الخمر، أو لحم الخنزير، أو أكل الربا، ونحو ذلك من أحكام القرآن والسنة اليقينة، التي أجمعت عليها الأمة، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة، وصارت هي عماد الوحدة الفكرية

والسلوكية للأمة. ومقتضى هذا ألا ننساق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل محكمات النصوص إلى متشابهات، وقطعيات الأحكام إلى ظنيات.

ثالثا: لا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات:

ويجب أن تظل مراتب الأحكام كما جاءتنا، القطعي يجب أن يظل قطعيا والظني يجب أن يستمر ظنيا، فكما لم نجز تحويل القطعي إلى ظني، لا نجيز أيضا تحويل الظني إلى قطعي، وندعي الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف، مع أن حجية الإجماع ذاته ليست موضع إجماع!. فلا يجوز أن نشهر هذا السيف ـ سيف الإجماع المزعوم ـ في وجه كل مجتهد في قضية، ملوحين به ومهددين، مع ما ورد عن الإمام أحمد أنه قال: "من ادّعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه! لعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم!".

رابعا: الوصل بين الفقه والحديث:

يجب أن نمد جسرا واصلا بين الفقه والحديث، وأن تزول الفجوة القائمة بين المدرستين: المدرسة الفقهية والمدرسة الحديثية. فالمشاهد أن أغلب المشتغلين بالحديث لا يهتمون كثيرا بالدراسات الفقهية والأصولية، ولا يوجهون همتهم إلى علل الأحكام، وقواعد الشريعة ومقاصدها. وهي التربة اللازمة لنمو بذرة الاجتهاد، وبلوغها غايتها، وخصوصا ما يتعلق باختلاف الفقهاء وتنوع مشاربهم، وتعدد منازعهم في الاستنباط والاستدلال، وأهميتها في تكوين ملكة الاجتهاد، حتى جاء عن أكثر من واحد من علماء السلف: من لم يعرف اختلاف الفقهاء لم يشم أنفه رائحة الفقه!. وفي مقابل هؤلاء نجد لدى أغلب المشتغلين بالفقه وأصوله ودراساته ضعفا ظاهرا في الحديث وعلومه ورجاله، حتى إنهم ليستدلّون أحيانا بالأحاديث الواهية أو التي لا أصل لها، وقد يردون بعض الأحاديث وهي صحيحة متفق عليها.

خامسا: الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع:

ينبغي أن نحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة وهو واقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صُنع لهم، وفُرض عليهم، في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم، وزمن قوة ويقظة وتمكّن من عدوهم المستعمر، فلم يملكوا أيامها أن يغيروه أو يتخلّصوا منه، ثم ورثه الأبناء من الآباء، والأحفاد من الأجداد، وبقي الأمر كما كان. فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به، وجر النصوص من تلابيبها لتأييده، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده، والاعتراف بنسبه مع أنه دعي زنيم.

سادسا: الترحيب بالجديد النافع:

لا ينبغي أن نجعل أكبر همنا مقاومة كل جديد، وإن كان نافعا، ولا مطاردة كل غريب وإن كان صالحا، وإنما يجب أن نفرق بين ما يحسن اقتباسه وما لا يحسن، وما يجب مقاومته وما لا يجب، وأن نميز بين ما يلزم فيها الثبات والتشدد، وما تقبل فيه المرونة والتطور.

ومعنى هذا أن نميز بين الأصول والفروع، وبين الكليات والجزئيات، بين الغايات والوسائل، ففي الأولى نكون في صلابة الحديد، وفي الثانية نكون في ليونة الحرير، كما قال إقبال رحمه الله، مرحبين بكل جديد نافع، محتفظين بكل قديم صالح.

سابعا: ألا نغفل روح العصر وحاجاته:

ألا ننسى أننا في القرن الخامس عشر الهجري، لا في القرن العاشر، ولا ما قبله، وأن لنا حاجاتنا ومشكلاتنا التي لم تعرض لمن قبلنا من سلف الأمة وخلفها، وأننا مطالبون بأن نجتهد لأنفسنا، لا أن يجتهد لنا قوم ماتوا قبلنا بعدة قرون، ولو أنهم عاشوا عصرنا اليوم، وعانوا ما عانينا، لرجعوا عن كثير من أقوالهم، وغيروا كثيرا من اجتهاداتهم، لأنها قيلت لزمانهم، وليس لزماننا. وقد رأينا أصحاب الأئمة

وتلاميذهم يخالفونهم بعد موتهم - وهم متبعون لأصولهم - لتغير العصر اللاحق عن العصر السابق، رغم قرب المدة، وقصر الزمان. بل رأينا إماما كالشافعي يغير اجتهاده في عصرين قريبين، قبل أن يستقر في مصر، وبعد أن استقر في مصر، وعرف تاريخ الفقه مذهبه القديم، ومذهبه الجديد، وأصبح معروفا في كتب المذهب: قال الشافعي في القديم، وقال الشافعي في الجديد. فكيف بعصرنا، وقد تغير فيه كل شيء، بعد عصر الانقلاب الصناعي، ثم عصر التقدم التكنولوجي، عصر غزو الكواكب و(الكمبيوتر) وثورة البيولوجيا التي تكاد تغير مستقبل الإنسان؟!!

ثامنا: الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي:

ينبغي في القضايا الجديدة الكبيرة ألا نكتفي بالاجتهاد الفردي، وأن ننتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي، الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصا فيما يكون له طابع العموم، ويهم جمهور الناس. فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانبا في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطا كانت خافية، أو تجلي أمورا كانت غامضة، أو تذكّر بأشياء كانت منسية. وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي دائما: عمل الفريق، أو عمل المؤسسة، بدل عمل الأفراد. وقد روى الطبراني في الأوسط عن علي بن أبي طالب قال: قلت: "يا رسول الله إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره، ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقض فيه برأيك خاصة" [66] وهذا هو الاجتهاد الجماعي.

هذا الاجتهاد الجماعي يتمثل في صورة مجمع علمي إسلامي عالمي يضم الكفايات العليا من فقهاء المسلمين في العالم، دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية، أو جنسية، فإنما يرشح الشخص لعضوية هذا المجمع فقهه وورعه، لا ولاؤه لهذه

---

(66) تفسير المنار (5/196).

الحكومة أو ذلك النظام، أو قرابته أو قربه من الحاكم أو الزعيم. على أن هذا الاجتهاد الجماعي لا يقضي على اجتهاد الأفراد ولا يغني عنه؛ ذلك أن الذي ينير الطريق للاجتهاد الجماعي هو البحوث الأصيلة المخدومة التي يقدمها أفراد المجتهدين، لتناقش مناقشة جماعية ويصدر فيها بعد البحث والحوار قرار المجمع المذكور بالإجماع أو الأغلبية.

تاسعا: لنفسح صدورنا لخطإ المجتهد:

لا بد أن تتسع صدورنا لأخطاء المجتهدين، كما اتسعت صدور الأولين، فالمجتهد بشر يفكر ويستنبط ويخطئ ويصيب، ولن يكون مجتهدو اليوم أفضل من مجتهدي الأمس، وقد وسع بعضهم بعضا فيما رأوا أنه أخطأ فيه. وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا من المجتهد إذا افترضنا أنه أخطأ، وتبين لنا خطؤه بيقين. وذلك منوط بشرطين:

أ ـ أن يملك أدوات الاجتهاد ـ وهي معروفة مذكورة في أصول الفقه ـ فليس كل من اشتغل بالفقه أو ألف فيه أو حفظ مجموعة من الأحاديث يعد مجتهدا.

ب ـ أن يكون عدلا مرضي السيرة. وهو ما يطلب في قبول الشاهد في معاملات الناس، فكيف بقبول من يفتي باجتهاده في شريعة الله؟.

فهذا إن أخطأ فهو معذور، بل مأجور أجرا واحدا على اجتهاده وتحريه، ومن يدري لعل الرأي الذي يظنه الأكثرون اليوم خطأ هو الصواب بعينه، كما يدل على ذلك تاريخ الاجتهاد وتغير الفتوى.

تلك هي المعالم والضوابط الضرورية في نظرنا، التي ينبغي أن يراعيها الاجتهاد في عصرنا الحافل بشتى التيارات والمؤثرات، سواء كان اجتهادا ترجيح وانتقاء، أم اجتهاد إبداع وإنشاء.

8 ـ ينكر الإرهاب الممنوع ويؤيد الجهاد المشروع

ومن خصائص الخطاب الإسلامي في عصر العولمة: أنه يوضح الفرق بين الإرهاب الممنوع والجهاد المشروع الذي فرضه الإسلام، ويبين مدى حرص الإسلام على مسالمة من يسالمه، حرصه على معاداة من يعاديه، فهو ينكر الإرهاب، ويدعو إلى الجهاد.

أ ـ الإرهاب المرفوض والإرهاب المفروض:

لقد أعلنت أمريكا الحرب على الإرهاب، وجندت العالم الغربي معها ـ بل تريد أن تجند العالم كله معها، وتجندنا نحن العرب والمسلمين أيضا ـ لتحارب ما سمته هي (الإرهاب). وتركت مفهوم الإرهاب مائعا رجراجا، لتفسره هي كما يحلو لها، وتصف به من تشاء من الدول، ومن تريد من المنظمات والجماعات والأفراد. فمن غضبت عليه أمريكا لأي سبب ـ أو لغير سبب ـ فهو إرهابي أثيم، يجب أن يحارب ويطارد ويتعقب، ويعاقب بكل أنواع العقوبات: العسكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ونحن المسلمين نقرأ في قرآننا قول الله تعالى: ﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ** ﴾ (الأنفال: 60). فهذا الإرهاب لأعداء الله وأعداء الأمة مشروع. إنما الإرهاب غير المشروع هو الذي يروع الآمنين، ويأخذ البرآء بذنب غيرهم، ولا يبالي ما سفك من دماء، ولا ما دمر من منازل، ولا ما استحل من حرمات. وقد جاء في الحديث في رحل تسبب في فزع مسلم، أخذ منها نعله وهو نائم، على سبيل المداعبة، فقال ﷺ: "لا يحل لمسلم أن يروع مسلما" [67]. وحتى في الحروب الإسلامية التي تلتحم فيها الجيوش بعضها مع بعض: لا يقتل إلا من يقاتل، ولما رأى النبي ﷺ: امرأة مقتولة في إحدى الغزوات، أنكر ذلك، ونهى عن قتل النساء والصبيان. فمن هدف إلى قتل أناس

(67) رواه أبو داود (5004) عن عبد الرحمن بن أبي ليلى مرسلا.

أبرياء، لا ناقة لهم ولا جمل في الحرب أو في السياسة، فعمله مجرّم ومحظور شرعا. فهذا موقفنا المبدئي الذي يفرضه الإسلام علينا.

إننا ندين الإرهاب بكل صوره، مهما كانت دوافعه ومنطلقاته خيرة في نظر أصحابه. فرأيي أن الإسلام يرفض الفلسفة التي تقول: الغاية تبرر الوسيلة. فالإسلام يلتزم ويلزم بشرف الغاية وطهر الوسيلة معا، ولا يجيز بحال الوصول إلى الغايات الشريفة بطرق غير نظيفة، لا يجيز للمسلم أن يأخذ الرشوة مثلا، أو يختلس المال، ليبني به مسجدا أو يقيم به مشروعا خيريا "إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا" (68).

ونحن كما ندين الإرهاب: ندين العنف وننكره باسم الشرع. ولكن ما العنف الذي ننكره؟ وما الإرهاب؟ وما الفرق بينهما؟ إن تحديد المفاهيم هنا (ضرورة علمية) حتى لا تبقى هذه الكلمات الخطيرة مائعة ورجراجة يفسرها كل فريق بما يحلو له. العنف ـ فيما أرى ـ: أن تستخدم فئة القوة المادية في غير موضعها، وتستخدمها بغير ضابط من خُلُق أو شرع أو قانون. ومعنى (في غير موضعها): أن تستخدم حيث يمكن أن تستخدم الحجة أو الإقناع بالكلمة والدعوة والحوار بالتي هي أحسن، وهي حين تستخدم القوة لا تبالي من تقتل من الناس، ولا تسأل نفسها: أيجوز قتلهم أم لا؟ وهي تعطي نفسها سلطة المفتي والقاضي والشرطي.

هذا هو العنف، أما الإرهاب فهو: أن تستخدم العنف فيمن ليس بينك وبينه قضية، وإنما هو وسيلة لإرهاب الآخرين وإيذائهم بوجه من الوجوه، وإجبارهم على أن يخضعوا لمطالبك، وإن كانت عادلة في رأيك.

ويدخل في ذلك: خطف الطائرات، فليس بين الخاطف وركاب الطائرة ـ عادة ـ قضية، ولا خلاف بينه وبينهم، إنما يتخذهم وسيلة للضغط على جهة معينة، مثل: على حكومة الطائرة المخطوفة، لتحقيق مطالب له: كإطلاق مساجين أو دفع فدية، أو نحو ذلك، وإلا قتلوا من قتلوا من ركاب الطائرة، أو فجروها بمن فيها.

---

(68) رواه مسلم (1015) عن أبي هريرة.

كما يدخل في ذلك: احتجاز رهائن لديه، لا يعرفهم ولا يعرفونه، ولكن يتخذهم وسيلة ضغط: لتحقيق مطالبه أو يقتل منهم من يقتل، كما فعل جماعة أبو سياف في جنوب الفلبين وغيرهم. ومن ذلك: قتل السياح في مصر، كما في مذبحة الأقصر، لضرب الاقتصاد المصري، للضغط على الحكومة المصرية. ويدخل في هذا: ما حدث في جزيرة (بالي) في إندونيسيا منذ أيام، فليس هناك مشكلة بين الذين ارتكبوا هذه الجريمة وهؤلاء السياح. ومن ذلك: ما حدث في 11سبتمبر 2001 في نيويورك وواشنطن، من اختطاف الطائرات المدنية بركابها: من المدنيين الذين ليس بينهم وبين خاطفيها مشكلة أو نزاع، واستخدامها (آلة هجوم) وتفجيرها بمن فيها، للضغط والتأثير على السياسة الأمريكية. وكذلك ضرب المدنيين البرآء: في برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك، وفيهم: أناس لا علاقة لهم باتخاذ القرار السياسي، وكلهم مواطنون يؤدون عملهم اليومي الذي يعيشون منه، ومنهم مسلمون وغيرهم.

وإذا كنا ندين العنف بصفة عامة، فنحن ندين الإرهاب بصفة خاصة، لما فيه من اعتداء على أناس ليس لهم أدنى ذنب يؤاخذون به. ﴿ **وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ** ﴾ (الأنعام: 164)، ولما فيه من ترويع البرآء الآمنين، وترويعهم في نظر الإسلام: ظلم عظيم. وقد أصدرت فتوى ـ منذ بضعة عشر عاما ـ: بتحريم خطف الطائرات، وذلك بعد حادثة خطف الطائرة الكويتية، وبقاء ركابها فيها محبوسين: ستة عشر يوما، وقتل واحد أو اثنين من ركابها. كما أفتيت بتحريم حجز الرهائن والتهديد بقتلهم، إنكارا على ما اقترفته جماعة (أبو سياف). وكذلك أصدرت بيانا ـ عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ـ دِنْتُ فيه هذا العمل ومقترفيه، أيا كان دينهم، أو جنسهم أو وطنهم. وأيضا: دنت الإرهاب بوضوح ـ في خطبي، ومحاضراتي، ومقالاتي، وكتبي ـ ومن ذلك: ما ذكرته في كلمتي التي ألقيتها في مؤتمر القمة الإسلامية المسيحية، الذي عقد في روما في أكتوبر 2001م. وأول إرهاب يجب أن يدان: هو إرهاب الدولة الصهيونية المتجبرة في الأرض، التي بنيت على الإرهاب قبل أن تقوم، وتبنته بعد أن قامت، وهي تستبيح الحرمات، وتستحل

سفك الدماء، وتدمر المنازل، وإحراق المزارع، وتخريب كل شيء، فلا تتورع عن قتل طفل صغير، أو شيخ كبير أو امرأة في بيتها.

ب ـ الجهاد المشروع:

ولكن ليس من الإرهاب في شيء: أن يدافع الإنسان عن وطنه، ويقاتل محتليه وغاصبيه، المعتدين عليه، المستندين إلى ترسانتهم العسكرية الجبارة، وأن يقاتل أعداءه بما يملكه من قوة، كأن يجعل من نفسه قنبلة بشرية، ويفجر نفسه في أعدائه الطغاة المستكبرين في الأرض بغير الحق، فهو يضع روحه على كفه، ويضحي بنفسه فداء لأمته وقضيته، وهذا سلاح ملكه الله للضعفاء في مواجهة المدلين بالقوة الطاغية. فهذه العمليات الاستشهادية المشروعة، للدفاع عن النفس والدين والأرض والعرض والمقدسات. فإذا كان النظام العالمي الجديد جادا حقا في محاربة الإرهاب، فعليه أن يدين الإرهاب الحقيقي أولا، وأن يقلم أظفاره، ويخمد ناره، وأن يقف بجوار الشعوب المقهورة، التي تقاوم عدوها المحتل لأرضها بما تستطيعه وتملكه من وسائل وأدوات، هي جهد المقل، وطاقة العاجز.

ومن ذلك: أن نبحث عن أسباب الإرهاب في العالم، ونجتهد أن نجتثها من جذورها، وأعظم أسباب الإرهاب هو: الظلم والطغيان والاستكبار في الأرض على الناس المستضعفين الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا. ولكن هنا يحق لنا أن نسأل عن العنف والإرهاب: هل هو ظاهرة إسلامية؟ أو هو ظاهرة عالمية؟ فبعض أبواق الإعلام الغربي ـ ومن يدور في فلكها في ديارنا ـ تريد أن يبرز الإرهاب، وكأنه مقصور على المسلمين، أو كأن جنسيته إسلامية، وخصوصا بعد أحداث 11 سبتمبر، وهذا خطأ فاحش، بل ظلم مبين. لقد وجدنا العنف في أقطار ودول شتى: في أنحاء العالم. لقد وجدناه في كل القارات: في بريطانيا، وفي اليابان، وفي أمريكا نفسها، وفي الهند، وفي إسرائيل. فلماذا ألصق بالمسلمين وحدهم دون غيرهم؟ إنه الإعلام الغربي والأمريكي والصهيوني، الذي يكتم الحق، ويشيع الباطل، ويقولون على الناس الكذب وهم يعلمون. والحق أن أمريكا التي ساندت الدولة التي قامت على الدم والإرهاب من أول يوم، ومن قبل أن تقوم: دولة

بني صهيون، تمارس هي نوعا من الإرهاب كما تحدده هي، كما تشاء، وبلا معقب، معلنة: أن من ليس معها، فهو مع الإرهاب!!

9 ـ يحفظ حقوق الأقلية ولا يحيف على الأكثرية

ومن خصائص الخطاب الديني الإسلامي في عصر العولمة: أنه يحرص كل الحرص على حقوق الأقليات الدينية في الوطن العربي والإسلامي، ويحفظ لها كيانها الخاص، ويصون شخصيتها الدينية، ويرعى حرمات معابدها وشعائرها، ولا يتدخل في هذه الشؤون الخاصة بها، ولا يفرض عليها شيئا من عباداته أو فرائضه التي لها طابع ديني، رعاية لمشاعرهم وأحاسيسهم. وخصوصا الأقليات الدينية في الوطن العربي، فهم من أهل الكتاب الذين ميزهم الإسلام بوضع خاص، فأجاز أكل طعامهم وذبائحهم، كما أجاز الإصهار إليهم والتزوج من نسائهم، كما قال تعالى: ﴿ **وطعامُ الَّذينَ أُوتُوا الكتابَ حلٌّ لَّكمْ وطَعامُكمْ حلٌّ لَّهمْ والمُحصَنَاتُ منَ المُؤمنات والمُحصَنات منَ الَّذينَ أُوتُوا الكتابَ من قَبلكمْ** ﴾ (المائدة: 5). والنصارى منهم لهم وضع أخص، كما أشار إليه القرآن بقوله: ﴿ **وَلَتَجدنَّ أَقْربَهُم مَّوَدَّةً للَّذينَ آمنُوا الَّذينَ قَالُوا إنَّا نَصارَى ذَلكَ بأنَّ منهُمْ قسِّيسينَ ورُهبَانًا وأَنَّهُمْ لاَ يَستَكْبِرونَ** ﴾ (المائدة: 82). ومنذ فجر الإسلام أمر الرسول ﷺ أصحابه أن يهاجروا إلى الحبشة، لأنهم نصارى، فهم أقرب إلى المسلمين، وكان ملكهم النجاشي رجلا عادلا مؤمنا بدينه، فآواهم وأجارهم، وأبى أن يسلمهم إلى قريش.

وقد عرضنا لموقف الإسلام من الأقليات في أكثر من كتاب، منها (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) ورسالة (الأقليات الدينية والحل الإسلامي) وكتاب (أولويات الحركة الإسلامية) وبعض الفتاوى والبحوث في كتابنا (فتاوى معاصرة الجزء الثاني، وكتابنا (من فقه الدولة في الإسلام). كما بينا ذلك في محاضرات شتى في أكثر من بلد. وأعتقد أن اجتهادنا في هذه القضية الكبيرة قد استبانت معالمه، واتضحت صورته في ضوء الأدلة الشرعية، ولقي القبول من جمهرة العلماء والدعاة، وتبناه الكثيرون منهم، وإن كان بعضهم لم ينسب الاجتهاد لصاحبه، كما قال السلف: من بركة القول أن يسند إلى قائله.

أ- كيف تحل مشكلة الأقليات الدينية؟:

ويمكن أن أقتبس بعض ما كتبته هنا، لإيضاح موقف الاجتهاد الإسلامي المعاصر من هذه القضية الخطيرة، التي يستغلها أعداء الأمة بين الحين والحين، لأغراض في أنفسهم، لإثارة الفتنة الطائفية، حتى إنهم في أمريكا اليوم -بتأثير اللوبي الصهيوني- يزعمون أن الأقباط مضطهدون دينيا في مصر، وهو زعم لا أساس له يكذبه الأقباط أنفسهم.

ويتلخص موقفنا فيما يلي:

أوّلا – لا وجه لدعوى بعض الناس وجلهم من العلمانيين الذين لا يوالون الإسلام ولا المسيحية: أن الاتجاه إلى الحل الإسلامي والشرع الإسلامي ينافي مبدأ الحرية لغير المسلمين، وهو مبدأ مقرر دوليا وإسلاميا، فقد نسوا أو تناسوا أمرا أهم وأخطر، وهو أن الإعراض عن الشرع الإسلامي والحل الإسلامي من أجل غير المسلمين؟-وهم أقلية- ينافي مبدأ الحرية للمسلمين في العمل بما يوجبه عليهم دينهم، وهم أكثرية. بل الواقع أن المسلمين ليسوا أحرارا ولا مخيرين في العمل بموجب شريعتهم، بل هو فريضة عليهم من ربهم.

وإذا تعارض حق الأقلية وحق الأكثرية، فأيهما نقدم؟ إن منطق الديموقراطية-؟ التي يؤمنون بها ويدعون إليها- أن يقدَّم حق الأكثرية على حق الأقلية.

هذا هو السائد في كل أقطار الدنيا، فليس هناك نظام يرضي عنه كل الناس، فالناس خلقوا متفاوتين مختلفين. وإنما بحسب نظام ما أن ينال قبول الأكثرية ورضاهم، بشرط ألا يحيف على الأقلين ويظلمهم ويعتدي على حرماتهم، وليس على المسيحيين ولا غيرهم بأس ولا حرج أن يتنازلوا عن حقهم لمواطنيهم المسلمين ليحكموا أنفسهم بدينهم، وينفذوا شريعة ربهم حتى يرضى الله عنهم. ولو لم تفعل الأقلية الدينية ذلك، وتمسكت بأن تنبذ الأكثرية ما تعتقده دينا يعاقب الله على تركه بالنار، لكان معنى هذا أن تفرض الأقلية ديكتاتورية على الأكثرية، وأن يتحكم

مثلا ثلاثة ملايين أو أقل، في أربعين مليونا أو أكثر. وهذا ما لا يقبله منطق ديني ولا علماني.

ثانيا – وهذا على تسليمنا بأن هنا تعارضا بين حق الأكثرية المسلمة وحق الأقلية غير المسلمة. والواقع أنه لا تعارض بينهما. فالمسيحي الذي يقبل أن يحكم حكما علمانيا لادينيا، لا يضيره أن يحكم حكما إسلاميا. بل المسيحي الذي يفهم دينه ويحرص عليه حقيقة، ينبغي أن يرحب بحكم الإسلام، لأنه حكم يقوم على الإيمان بالله ورسالات السماء، والجزاء في الآخرة. كما تقوم على تثبيت القيم الإيمانية، والمثل الأخلاقية، التي دعا إليها الأنبياء جميعا، ثم هو يحترم المسيح وأمه والإنجيل، وينظر إلى أهل الكتاب نظرة خاصة، فكيف يكون هذا الحكم- بطابعه الرباني الأخلاقي الإنساني- مصدر خوف وإزعاج لصاحب دين يؤمن بالله ورسله واليوم الآخر؟ على حين لا يزعجه حكم لاديني علماني يحتقر الأديان جميعا، ولا يسمح بوجودها-؟إن سمح- إلا في ركن ضيق من أركان الحياة؟!

من الخير للمسيحي المخلص أن يقبل حكم الإسلام، ونظامه للحياة، فيأخذه على أنه نظام وقانون ككل القوانين والأنظمة، ويأخذه المسلم على أنه دين يرضي به ربه، ويتقرب به إليه. ومن الخير للمسيحي- كما قال الأستاذ حسن الهضيبي رحمه الله- أن يأخذه المسلمون على أنه دين، لأن هذه الفكرة تعصمهم من الزلل في تنفيذه، وعين الله ترقبهم، لا رهبة الحاكم التي يمكن التخلص منها في كثير من الأحيان [69].

ومن هنا رحب العقلاء الواسعو الأفق من المسيحيين بالنظام الإسلامي بوصفه السد المنيع في وجه المادية الملحدة التي تهدد الديانات كلها على يد الشيوعية العالمية، كما نقلنا ذلك من كلام العلامة فارس الخوري [70].

---

(69) من رسالة (دستورنا) للأستاذ حسن الهضيبي المرشد العام السابق للإخوان المسلمين.

(70) انظر: كلامه في كتابنا (بينات الحل الإسلامي) ص258-261، ورسالتنا الأقليات الدينية والحل الإسلامي. وفارس الخوري من كبار الشخصيات المسيحية، وقد كان رئيس وزراء سورية في بعض الأوقات.

وأود أن أصحح هنا خطأ يقع فيه كثيرون، وهو الظن بأن القوانين الوضعية المستوردة من الغرب المسيحي قوانين لها رحم موصولة بالمسيحية، فهذا خطأ مؤكد، والدارسون لأصول القوانين ومصادرها التاريخية يعرفون ذلك جيدا. بل الثابت بلا مراء أن الفقه الإسلامي أقرب إلى المسيحية والمسيحيين في أوطاننا من تلك القوانين، لأصوله الدينية من ناحية، ولتأثره بالبيئة المحيطة التي هم جزء منها.

ثالثا – والإدعاء بأن سيادة النظام الإسلامي فيه إرغام لغير المسلمين على ما يخالف دينهم، إدعاء غير صحيح. فالإسلام ذو شعب أربع: عقيدة، وعبادة، وأخلاق، وشريعة. فأما العقيدة والعبادة فلا يفرضهما الإسلام على أحد. وفي ذلك نزلت آيتان صريحتان حاسمتان من كتاب الله: إحداهما مكية والأخرى مدنية. في الأولى يقول تعالى مخاطبا رسوله الكريم:؟ ﴿ **أَفَأَنتَ تُكرِهُ النَّاسَ حتَّى يُكونُوا مُؤْمنِينَ** ﴾ (يونس 99). وفي الثانية يقول سبحانه وتعالى في أسلوب جازم: ﴿ **لاَ إِكْرَاهَ في الدِّينِ** ﴾ (البقرة 256). وجاء عن الصحابة في أهل الذمة: "اتركوهم وما يدينون".

ومنذ عهد الخلفاء الراشدين، واليهود والنصارى يؤدون عباداتهم ويقيمون شعائرهم، في حرية وأمان، كما هو منصوص عليه في العهود التي كُتبت في عهد أبي بكر وعمر، مثل عهد الصلح بين الفاروق وأهل إيلياء (القدس). ومن شدة حساسية الإسلام أنه لم يفرض الزكاة ولا الجهاد على غير المسلمين، لما لهما من صبغة دينية، باعتبارهما من عبادات الإسلام الكبرى– مع أن الزكاة ضريبة مالية، والجهاد خدمة عسكرية– وكلفهم مقابل ذلك ضريبة أخرى على الرؤوس، أعفى منها النساء والأطفال والفقراء والعاجزين، وهي ما يسمى (الجزية). ولئن كان بعض الناس يأنف من إطلاق هذا الإسم، فليسموه ما يشاءون. فإن نصارى بني تغلب من العرب طلبوا من عمر أن يدفعوا مثل المسلمين صدقة مضاعفة ولا يدفعوا هذه الجزية، وقبل منهم عمر، وعقد معهم صلحا على ذلك، وقال في ذلك: هؤلاء القوم حمقى، رضوا بالمعنى، وأبوا الإسم![71]. أما شعبة الأخلاق فهي ـ في أصولها ـ لا تختلف بين الأديان السماوية بعضها وبعض.

---

(71) انظر: المغني لابن قدامة، طبعة مطبعة العاصمة، شارع الفلكي بالقاهرة، ج9/ص 335، 336.

بقيت شعبة الشريعة بالمعنى الخاص: معنى القانون الذين ينظم علائق الناس بعضهم ببعض: علاقة الفرد بأمته، وعلاقته بالمجتمع، وعلاقته بالدولة، وعلاقة الدولة بالرعية، وبالدول الأخرى. فأما العلاقات الأسرية فيما يتعلق بالزواج والطلاق ونحو ذلك، فهم مخيرون بين الاحتكام إلى دينهم والاحتكام إلى شرعنا، ولا يجبرون على شرع الإسلام. فمن اختار منهم نظام الإسلام في المواريث مثلا- كما في بعض البلاد العربية- فله ذلك، ومن لم يرد فهو وما يختار. وأما ما عدا ذلك من التشريعات المدنية والتجارية والإدارية ونحوها فشأنهم في ذلك كشأنهم في أية تشريعات أخرى تقتبس من الغرب أو الشرق، وترتضيها الأغلبية.

وبعض المذاهب الإسلامية لا تلزم أهل الذمة أو غير المسلمين بالتشريع الجنائي مثل إقامة الحدود والعقوبات الشرعية، كقطع يد السارق، وجلد الزاني أو القاذف، ونحو ذلك. وإنما فيها التعزير. وتستطيع الدولة الإسلامية الأخذ بهذا المذهب إذا وجدت فيه تحقيق مصلحة، أو درء مفسدة، كما فعلت ذلك جمهورية السودان الإسلامية، بالنسبة للمناطق التي تسكنها أغلبية غير إسلامية. ومن هنا كان لأهل الذمة محاكمهم الخاصة يحتكمون إليها إن شاءوا، وإلا لجأوا إلى القضاء الإسلامي، كما سجل ذلك التاريخ.

وبهذا نرى أن الإسلام لم يجبرهم على ترك أمر يرونه في دينهم واجبا، ولا على فعل أمر يرونه عندهم حراما، ولا على اعتناق أمر ديني لا يرون اعتقاده بمحض اختيارهم. كل ما في الأمر: أن هناك أشياء يحرمها الإسلام مثل الخمر والخنزير، وهم يرونها حلالا، والأمر الحلال للإنسان سعة في تركه، فللمسيحي أن يدع شرب الخمر ولا حرج عليه في دينه، بل لا أظن دينا يشجع شرب الخمور، ويبارك حياة السكر والعربدة. وكل ما في كتبهم: أن قليلا من الخمر يصلح المعدة [72]، ولهذا اختلف المسيحيون أنفسهم في موقفهم من الخمر والسكر.

وكذلك بوسع المسيحي أن يعيش عمره كله ولا يأكل لحم الخنزير، فأكله ليس

---

(72) هو من أقوال بولس، وليس من قول المسيح عليه السلام.

شعيرة في الدين، ولا سنة من سنن النبيين، بل هو محرم في اليهودية قبل الإسلام. ومع هذا نرى جمهرة من فقهاء الإسلام أباحوا لأهل الذمة من النصارى أن يأكلوا الخنزير، ويشربوا الخمر، ويتاجروا فيهما فيما بينهم، وفي القرى التي تخصهم، على ألا يظهروا ذلك في البيئات الإسلامية، ولا يتحَدّوْا مشاعر المسلمين. وهذه قمة في التسامح لا مثيل لها(73).

ومنذ عدة سنوات دعيت من قبل نقابة الأطباء في مصر لندوة حول (المشروع الحضاري الإسلامي) في (دار الحكمة) بالقاهرة، وكان المفروض أن يشاركني أحد الأساتذة المعروفين(74)، ولكنه اعتذر، فانفردت بإلقاء الموضوع، وبيان مقومات مشروعنا الحضاري الإسلامي والذي يعمل على إصلاح الفرد، وإسعاد الأسرة، وترقية المجتمع، وبناء الأمة الفاضلة، وإقامة الدولة العادلة، وإنشاء عالم متعارف وعلاقات إنسانية سوية.

وبعد ذلك كانت أسئلة ونقاشات وتعليقات. وكان من أبرز هذه الأسئلة: سؤال من الأخ الدكتور جورج إسحق الذي سأل بصراحة: أين موقعنا، يا دكتور قرضاوي- نحن الأقباط- في هذا المشروع؟ هل نظل أهل ذمة؟ أو نحن مواطنون؟ هل ستطالبنا بدفع الجزية أو ندفع ما يدفع المسلمون؟ هل نحرم من وظائف الوطن أو يأخذها من يستحقها منا بأهليته؟.. إلخ هذا النوع من الأسئلة.

وقلت للدكتور إسحاق: إن المشروع الحضاري هو لأهل دار الإسلام جميعا، المسلمين منهم وغير المسلمين، وفقهاء المسلمين متفقون على أن أهل الذمة من (أهل الدار) أي دار الإسلام، وإن لم يكونوا من (أهل الملة) ومعنى أنهم من أهل الدار أنهم مواطنون، ينتمون إلى الوطن الإسلامي، فهم مسلمون بحكم انتمائهم

---

(73) انظر: فصل (الأقليات الدينية والحل الإسلامي) من كتابنا (بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين). وقد نشرت في رسالة مستقلة. من (رسائل ترشيد الصحوة)، وانظر أيضاً: كتابنا (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي).

(74) هو الأستاذ الدكتور إسماعيل صبري عبد الله وزير التخطيط في عهد عبد الناصر، ومن ممثلي الفكر اليساري في مصر.

إلى الدار: أو الثقافة والحضارة. وهذا ما عبر عنه الزعيم المصري القبطي المعروف مكرم عبيد حين قال: أنا نصراني دينا، مسلم وطنا! وهذا ما قلته للدكتور لويس عوض حين زارنا في الدوحة مشاركا في إحدى الندوات، وطُلِب مني أن أعقب على الندوة، فقلت له: أنا مسلم بمقتضى العقيدة والملة، وأنت مسلم بمقتضى الثقافة والحضارة. ومعنى هذا أن المسيحي المصري أو العربي يحمل (الجنسية الإسلامية) أي جنسية (دار الإسلام)، وهو بحكم عروبته وثقافته يحمل الانتماء الثقافي والحضاري لأمة الإسلام.

وكلمة (الذمة) كثيرا ما تُفهم خطأ، ويظن بعض الناس أنها كلمة ذم أو انتقاص، مع أن معناها: العهد والضمان أي أنهم في عهد الله ورسوله وجماعة المسلمين وفي ضمانهم، لا يجوز أن ينتقض عهدهم أو تخفر ذمتهم من أحد.

وإذا كانت كلمة (أهل الذمة) تؤذي الأقباط وأمثالهم، فإن الله لم يتعبدنا بها، وقد حذف الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ما هو أهم منها، (كما ذكرنا من قبل) وهو كلمة (الجزية) المذكورة في القرآن، حين طلب بنو تغلب ذلك، وقالوا: يا أمير المؤمنين، نحن عرب، ونأنف من كلمة (جزية) ونريد أن تأخذ منا ما تأخذ باسم الزكاة أو الصدقة، كما تأخذ من المسلمين، فقبل منهم ذلك، ونظر إلى أصحابه وقال: هؤلاء القوم حمقى، رضوا بالمعنى، وأبوا الإسم [75].

وفي عصرنا يتأذى إخواننا من المسيحيين وغيرهم من هذه التسمية، فلا مبرر للإصرار على بقائها، والعبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

ولقد ذهبت من قديم في كتابي (فقه الزكاة) [76] إلى أن ولي الأمر المسلم يجوز له أن يأخذ من غير المسلمين في الدولة الإسلامية ضريبة تساوي فريضة الزكاة، ولنُسمها (ضريبة التكافل) توحيدا للميزانية والإجراءات بين أبناء الوطن الواحد والدار الواحدة، وأيدت ذلك بأدلة شرعية من داخل الفقه الإسلامي، وهذا ما

---

(75) انظر: كتابنا (السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها) ص 216 نشر مكتبة وهبة.

(76) جـ1/112-117. طبعة وهبة الحادية والعشرون.

أخذت به جمهورية السودان منذ عهد نميري.

وقد ذكرت في (فقه الزكاة)[77] أن من فقهاء المسلمين عددا أجازوا دفع الزكاة لغير المسلمين، وقد نقل ذلك عن عمر؟.

ومما يذكره التاريخ أن عناصر من أهل الكتاب أسهمت في بناء الحضارة الإسلامية أيام ازدهارها، لا تزال أسماء بعضهم معروفة مشهورة، ولم يمنعها دينها أن يكون لها دور تؤديه في خدمة العلوم والفنون والصناعات المختلفة.

ولقد وصل بعضهم إلى منصب الوزارة (وزارة التنفيذ)، وهو ما قرره القاضي الماوردي وغيره من فقهاء السياسة الشرعية.

والعامل المهم هنا هو: وجود الثقة المتبادلة بين الفريقين، وألا يتطلع غير المسلمين إلى المناصب التي لها طبيعة دينية، كما لا يجوز للمسلمين أن يتدخلوا في الشؤون الدينية لغير المسلمين، أو يضيقوا عليهم فيها بغير حق.

والأصل العام في التعامل هو هذه القاعدة التي يتناقلها المسلمون خاصتهم وعامتهم: لهم ما لنا، وعليهم ما علينا.

وهذا، فيما عدا ما اقتضاه الاختلاف أو التميز الديني بطبيعة الحال لكل من الطرفين، فهم غير مطالبين بالصلاة ولا بالصيام ولا بزكاة الفطر ولا بالكفارات، ولا بالحج وغيرها من فرائض الإسلام.

ب ـ حقوق الأكثرية:

ومن المهم جدا أن يكون من حق الأكثرية المسلمة أن تحتكم إلى شريعة ربها، وتطبقها في شؤونها، على ألا تحيف على حقوق الأقلية. ويجب على الأقلية ألا تضيق صدرا بذلك، وهو ما كان عليه الأقباط طوال العصور الماضية والحديثة، قبل كيد الاستعمار ومكره، ولم نرهم يتبرمون بالنص على أن دين الدولة الإسلام، بل

---

(77) جـ2/712-714.

رأيت كثيرا من عقلاء المسيحيين في مصر وفي غيرها طالبوا مخلصين بوجوب تطبيق الشريعة وأحكامها وحدودها، ورأوا في ذلك العلاج الناجع للجرائم والرذائل في مجتمعاتنا.

وكما أن الأقلية رضيت بالقوانين المستوردة من الخارج، ولم تجد في ذلك حرجا، فأولى بها أن ترضى بشريعة الإسلام، فهي قطعا أقرب إلى المثل العليا التي جاءت بها المسيحية من القوانين الأجنبية، ثم هي قوانين (الدار) التي تعيش فيها الأقلية وتتعامل معها، فالمسلم يتقبل الشريعة على أنها دين وانقياد لله، وغير المسلم يتقبلها على أنها قانون ونظام رضيته الأغلبية، شأنه شأن سائر الأنظمة والقوانين.

قلت هذا الكلام أو نحوه في الإجابة عن سؤال د. جورج إسحاق، وصفق الحاضرون إعجابا وقبولا، وبعد انتهاء الندوة، جاء الدكتور إسحاق يشد على يدي، ويقول لي: ليتك يا دكتور قرضاوي تأتي إلى الكنيسة لتقول هذا للأقباط في عقر دارهم، فإن عندهم هواجس ومخاوف كثيرة من تطبيق شريعة الإسلام، وربما ساهم في هذا الخوف بعض المتشددين من المسلمين.

وقلت للدكتور: أنا لا أمتنع عن هذا إذا دعيت، والواجب علينا البيان والبلاغ حتى لا تلتبس الأمور، وتفهم الحقائق على غير وجوهها، ويستغل أعداء الأمة ذلك، ليوقدوا نار الفتنة، ويضربوا أبناء الأمة الواحدة بعضهم ببعض، وهم المستفيدون أولا وآخرا.

أما الآراء المتشددة والمضيقة، والتي تتمسك بحرفية ما جاء في بعض الكتب التي كتبت في زمن غير زمننا، ولمجتمع غير مجتمعنا، وفي ظروف غير ظروفنا، فهي لا تلزمنا، وقد قرر المحققون من علمائنا: أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال، وقد تغير كل شيء في حياتنا كماً وكيفا، عما كان عليه أيام هؤلاء الفقهاء.

وأما حديث "لا تبدأوهم بالسلام، واضطروهم إلى أضيق الطريق" فهذا مقيد بأيام الصراع والحروب، لا بأيام الاستقرار والسلام، وقد كان بعض الصحابة يقرأ

السلام على كل من لقيه من مسلم وغير مسلم، عملا بالأمر بإفشاء السلام.

وهل من المعقول أن يبيح الإسلام للمسلم الزواج بالمسيحية ولا يبيح له أن يسلم عليها؟ وهل يمنع الولد أن يسلم على أمه أو على خاله أو خالته أو جده أو جدته؟ وقد أمره الله بصلة الرحم، وإيتاء ذي القربى؟.

وحسبنا هذا النص القرآني العام المحكم: ﴿ **لاَ يَنهاكُمُ اللهُ عنِ الَّذينَ لمْ يُقاتلوكُمْ في الدَّينِ ولمْ يُخرجُوكُم مِّن دِيارِكُمْ أَن تَبرُّوهُمْ وتُقسِطُوا إِلَيْهِمَ إِنَّ اللهَ يُحبّ المُقسِطِينَ** ﴾ (الممتحنة: 8).

10 ـ ينصف المرأة ولا يجور على الرجل

ومن خصائص خطابنا الإسلامي في عصر العولمة: أنه ينصف المرأة، ويقف بجانبها، ويحررها من ظلم الجاهليات المختلفة، سواء كانت جاهلية عصور التخلف والتراجع الحضاري عند المسلمين، حين حبسوها في البيت، وحرموا عليها أن تذهب إلى المسجد، أو المدرسة أو الكتاب، وزوجوها بغير إذنها، وحرموها في كثير من البلاد من ميراثها، وأشاعوا حولها أحاديث مكذوبة مثل: "شاوروهن وخالفوهن" ومثل: "لا تسكنوهن الغرف، ولا تعلموهن الكتابة".

أم كانت جاهلية القرن العشرين الوافدة من الغرب، التي تريد أن تخرج المرأة من فطرتها، وأن تسلخها من جلدها، وأن تجعل منها رجلا أو كالرجل، وأن يتيح لها كل شيء، وأن يجعلها تتمرد على الزوجية وعلى الأمومة، وعلى الأنوثة، وحرضتها على التبرج والعري، والتمرد على الرجل والأسرة، والاكتفاء بزواج النساء بالنساء... إلخ.

الخطاب الإسلامي يتبنى موقفا غير موقف هؤلاء وهؤلاء، وهو موقف يستمده من فهمه المتوازن للإسلام، من ينابيعه الصافية، من كتاب الإسلام، ومن سنة نبي الإسلام، ومن صحابة الرسول الكرام، وهو موقف يعطي المرأة حقها، كما يعطي الرجل حقه. ولا يعتبر هناك صراعا بينهما. فالمرأة هي أم الرجل، وهي ابنته، وهي زوجته، وهي

أخته، وهي عمته وخالته، فلماذا يفترض الناس خصومة أو معركة بينهما.

إن هذه الخصومة بعيدة كل البعد عن العقيدة الإسلامية، وعن الشريعة الإسلامية، وعن الحضارة الإسلامية. ربما كان ذلك في نحل أو فلسفات أخرى تنظر إلى المرأة نظرة فيها توجس أو ريبة. جاء الإسلام وبعض الناس ينكرون إنسانية المرأة، وآخرون يرتابون فيها، وغيرهم يعترف بإنسانيتها، ولكنه يعتبرها مخلوقا خُلق لخدمة الرجل. فكان من فضل الإسلام أنه كرم المرأة، وأكد إنسانيتها، وأهليتها للتكليف والمسئولية والجزاء ودخول الجنة، واعتبرها إنسانا كريما، له كل ما للرجل من حقوق إنسانية؛ لأنهما فرعان من شجرة واحدة، وأخوان ولدهما أب واحد هو آدم، وأم واحدة هي حواء. فهما متساويان في أصل النشأة، متساويان في الخصائص الإنسانية العامة، متساويان في التكليف والمسئولية، متساويان في الجزاء والمصير. وفي ذلك يقول القرآن: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا** ﴾ (النساء: 1).

وإذا كان الناس ـ كل الناس ـ رجالا ونساءً، خلقهم ربهم من نفس واحدة، وجعل من هذه النفس زوجا تكمّلها وتكتمل بها كما قال في آية أخرى: ﴿ **وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا** ﴾ (الأعراف: 189)، وبَثَّ من هذه الأسرة الواحدة رجالا كثيرا ونساء، كلهم عباد لرب واحد، وأولاد لأب واحد وأم واحدة، فالأخوة تجمعهم. ولهذا أمرت الآية الناس بتقوى الله ـ ربهم ـ ورعاية الرحم الواشجة بينهم: ﴿ **وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ به وَالأَرْحَامَ** ﴾. فالرجل ـ بهذا النص ـ أخو المرأة، والمرأة شقيقة الرجل. وفي هذا قال الرسول ﷺ: "إنما النساء شقائق الرجال" [78].

---

(78) رواه عن عائشة أحمد (6/ 256)، وأبو داود (236) والترمذي (113) والدرامي (1/195)، كما رواه أحمد عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن جدته أم سليم (6/377)، قال الهيثمي (1/ 168): ولم يسمع إسحاق من جدته. كما نسبه إلى البزار عن أنس في "صحيح الجامع الصغير وزيادته" الحديث رقم (2333).

وفي مساواة المرأة للرجل في التكليف والتدين والعبادة، يقول القرآن: ﴿ **إنَّ المُسلمينَ والمُسلمَات والمُؤمنينَ والمُؤمنات والقَانتينَ والقَانتات والصَّادقينَ والصَّادقات والصَّابرينَ والصَّابرات والخَاشعينَ والخَاشعاتَ والمتصدقين والمُتصدِّقَات والصَّائمين والصَّائمَات والحَافظين فُروجَهمْ والحَافظَات والذَّاكِرينَ اللهَ كَثيراً والذَّاكرات أَعدَّ اللهُ لهم مَغفرَةً وأَجراً عَظيماً** ﴾ (الأحزاب: 35).

وفي التكاليف الدينية والاجتماعية الأساسية يسوّي القرآن بين الجنسين بقوله تعالى: ﴿ **والمُؤمنونَ والمُؤمنات بَعضُهُمْ أَولياءُ بَعض، يَأمرونَ بالمعرُوف وَينهَونَ عَنِ المُنكَر وَيُقيمونَ الصَّلاةَ ويُؤتونَ الزَّكاةَ ويُطيعونَ اللهَ ورسولَهُ، أُولئكَ سَيَرحمُهُمُ اللهُ** ﴾ (التوبة: 71). وفي قصة آدم توجَّه التكليف الإلهي إليه وإلى زوجه سواء: ﴿ **يا آدمُ أسْكُنْ أنتَ وزوجُكَ الجنَّةَ وكُلاَ منهَا رَغداً حيثُ شئتما ولاَ تَقربَا هَذه الشَّجرةَ فتكُونَا منَ الظَّالمينَ** ﴾ (البقرة: 35). ولكن الجديدَ في هذه القصة ـ كما ذكرها القرآن ـ إنها نسبت الإغواء إلى الشيطان لا إلى حواء ـ كما فعلت التوراة ـ: ﴿ **فَأزلَّهمَا الشَّيطَانُ عَنهَا فَأخرجَهُمَا ممَّا كانَا فيه** ﴾ (البقرة: 36). ولم تنفرد حواء بالأكل من الشجرة ولا كانت البادئة، بلك كان الخطأ منهما معا، كما كان الندم والتوبة منهما جميعا: ﴿ **قَالاَ رَبَّنا ظَلمنَا أَنفُسنَا وإنْ لَمْ تَغفرْ لَنَا وَترحمنَا لنَكُونَنَّ منَ الخَاسرينَ** ﴾ (الأعراف: 23). بل في بعض الآيات نسبة الخطأ إلى آدم بالذات وبالأصالة: ﴿ **ولقدْ عَهدنَا إلى آدمَ من قبلُ فَنسيَ ولَمْ نَجدْ لهُ عَزمًا** ﴾ (طه: 115)... ﴿ **فوسوسَ إليه الشَّيطَانُ قالَ يَا آدمُ هلْ أَدلُّكَ على شَجرةِ الخُلد ومُلك لاَ يَبلَى** ﴾ (طه120:)... ﴿ **وعَصَى آدمُ ربَّهُ فَغوَى** ﴾ (طه: 121). كما نسب إلَيه التوبة وحده أيضا: ﴿ **ثُمَّ اجتباهُ ربُّهُ فَتابَ عَليه وهَدَى** ﴾ (طه: 122)، مما يفيد أنه الأصل في المعصية، والمرأة له تبع. ومهما يكن الأمر فإن خطيئة حواء لا يحمل تبعتها إلا هي، وبناتها منها براء من إثمها، ولا تزر وازرة وزر أخرى: ﴿ **تلكَ أُمَّةٌ قدْ خَلتْ لهَا ما كَسبتْ ولَكمْ مَّا كَسبتُمْ، ولاَ تُسألُونَ عمَّا كانُوا يَعملُونَ** ﴾ (البقرة: 134).

وفي مساواة المرأة للرجل في الجزاء ودخول الجنة يقول الله تعالى: ﴿ **فاستجابَ لهُمْ ربُّهمْ أنِّي لاَ أُضيعُ عَملَ عَاملٍ منكُم منْ ذَكرٍ أَوْ أُنثَى بَعضكُم منْ بَعضٍ** ﴾ (آل عمران: 195). فنص القرآن في صراحة على أنّ الأعمال لا تضيع عند الله، سواء أكان العامل ذكرا أم أنثى، فالجميع بعضهم من بعض، من طينة واحدة، وطبيعة واحدة. ويقول: ﴿ **فَلَنُحيينَّهُ حَيَاةً طَيِّبةً ولَنجزينَّهمْ أَجرَهُم بأحسنِ مَا كانُوا يَعملُونَ** ﴾ (النحل: 97)، ﴿ **ومَن يَعملْ منَ الصَّالحَات من ذَكرٍ أَوْ أُنثَى وَهُو مُؤمنٌ فَأولئكَ يَدخُلونَ الجَنَّةَ ولاَ يُظلمونَ نَقيراً** ﴾ (النساء: 124).

وفي الحقوق المالية للمرأة، أبطل الإسلام ما كان عليه كثير من الأمم ـ عربا وعجما ـ من حرمان النساء من التملك والميراث، أو التضييق عليهن في التصرف فيما يملكن، واستبداد الأزواج بأموال المتزوجات منهن، فأثبت لهن حق الملك بأنواعه وفروعه، وحق التصرف بأنواعه المشروعة. فشرع الوصية والإرث لهن كالرجال، وأعطاهن حق البيع والشراء والإجارة والهبة والإعارة والوقف والصدقة والكفالة والحوالة والرهن... وغير ذلك من العقود والأعمال. ويتبع ذلك حقوق الدفاع عن مالها ـ كالدفاع عن نفسها ـ بالتقاضي وغيره من الأعمال المشروعة. كما جعل للمرأة حق طلب العلم كالرجل، بل الواقع أنه اعتبر طلب العلم فريضة عليها. كما جاء في الحديث: "طلب العلم فريضة على كل مسلم" والمراد: كل إنسان مسلم، رجلا كان أو امرأة، وهذا بالإجماع.

وكذلك للمرأة حق صلاة الجماعة في المسجد، فهي مطالبة بالفرائض والعبادات كما يطالب الرجل: الصلاة والصيام والزكاة والحج وسائر أركان الإسلام، وهي مثابة عليها كما يثاب الرجل، وهي معاقبة على تركها كما يعاقب الرجل، وهي مطالبة بالواجبات الاجتماعية كما يطالب الرجل، كما في قوله تعالى: ﴿ **والمُؤمنونَ والمُؤمنَاتُ بَعضُهمْ أَوليَاءُ بَعضٍ، يَأمُرونَ بِالمعروفِ وينهَوْنَ عنِ المُنكرِ** ﴾ (التوبة: 71).

ومن حقها أن تجير من استجار بها، وأن تُحترم إجارتها، كما فعلت أم هانئ بنت

أبي طالب يوم فتح مكة، فقد أجارت بعض المشركين من أحمائها، وأراد أحد أخوتها أن يقتله، فشكت ذلك إلى النبي ﷺ، وقالت: يا رسول الله؛ زعم ابن أمي أنه قاتل رجلا قد أجرته: فلان بن هبيرة! فقال رسول الله ﷺ: "قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ" [79].

(79) متفق عليه عن أم هانئ، انظر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان لمحمد فؤاد عبد الباقي برقم (193).

فتاوى وقرارات الدورة العاشرة

للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

البيـــان الختـامـي
للدورة العادية العاشرة

للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة في مقره بدبلن
في الفترة من 19-26 **ذي القعدة** 1423 **هـ الموافق** 22-26 **يناير** 2003

القرارات والفتاوى والتوصيات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد..

فقد انعقدت على بركة الله تعالى وبرعايته الدورة العادية العاشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في مقره بدبلن (جمهورية أيرلندا) في الفترة من 19-26 ذي القعدة 1423هـ الموافق 22-26 يناير2003. برئاسة فضيلة العلامة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي رئيس المجلس حفظه الله، وبحضور أغلبية الأعضاء، وقد استهل المجلس جلساته بتلاوة من كتاب الله تعالى،ثم ألقى فضيلته كلمة توجيهية شاملة تناولت أهمية انعقاد المجلس في هذه الفترة وأهمية الموضوعات المدرجة على جدول الاعمال، وقد دعا فضيلته المسلمين إلى التزام الإسلام، وهو كبرى نعم الله على البشر، وأوضح أن من خصائص الأمة الإسلامية أنها لا تجتمع على ضلالة، وأن الله تعالى قد قيض لها في كل عصر من ينفي عن الإسلام انتحال المبطلين وتحريف الغالين وتأويل الجاهلين. كما أكد فضيلته على وسطية الإسلام التي تدعو إلى تجنب الإفراط والتفريط وكذلك على خصيصة اليسر في تعاليمه، وأنه باستقراء التراث الفقهي وجد فضيلته أن أكثر الميسرين هو

رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الصحابة والتابعون، وأن كل جيل قد أضاف تشددات وتحوطات مما جعل بعض الناس ينسى أن من خصائص رسالة المصطفى ﷺ أنه ﴿ **يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ** ﴾ [الأعراف 157]. وأن القاعدة الذهبية هي التيسير في الفتوى والتبشير في الدعوة، وأوضح فضيلته أن الشريعة الإسلامية قد دخلت بلاداً شتى وحضارات مختلفة، فلم تضق صدراً بما استجدّ من مسائل وأصبح في المذاهب الفقهية سعة ورحمة للأمة، وأن المسلمين اليوم في حاجة إلى "الاجتهاد المنضبط" الذي يجمع بين فهم الفقه ومعرفة الواقع، من خلال الموازنة بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية المعتبرة لدى الأمة.

وبعد ذلك استعرض المجلس جدول أعماله المشتمل على التقرير الدوري للأمانة العامة، وتقرير لجنة البحوث، وموضوعات أخرى، واتخذ القرارات اللازمة للأعمال الإدارية والمالية.

هذا وقد سعد المجلس باستضافة البروفسور بيتر كوننجسفيلد رئيس قسم تاريخ الأديان بجامعة ليدن ومدير معهد دراسات الأديان بهولندا، الذي ألقى كلمة خلال جلسات المجلس نالت استحسان فضيلة رئيس المجلس وأعضائه، كما أبدى مشكوراً استعداد جامعته للتعاون مع المجلس في المجالات العلمية المختلفة التي تهم المؤسستين، كما حضر مجموعة من تلاميذه بصحبته.

وناقش المجلس من منطلقه الأخلاقي والإنساني ووقوفه ضد العنف والإرهاب والعدوان أياً كان مصدره الأوضاع الدولية المتوترة من خلال الاستعدادات التي تجري لضرب الشعب العراقي وما يترتب على ذلك من قتل للأبرياء واضطراب للعلاقات وخلل في التوازن، ثم أصدر بياناً يستنكر فيه الحرب وانعكاساتها وضرب الأبرياء والاعتداء على الشعوب.

وقد تدارس المجلس مجموعة من الموضوعات اتخذ بشأنها القرارات والفتاوى والتوصيات المناسبة،ومن أبرزها:

أولاً - القرارات

القرار 10/1

حكم الاستنساخ

بعد استعراض المجلس للأبحاث المقدمة من أصحاب الفضيلة أعضاء المجلس حول هذا الموضوع وبعد مناقشات مستفيضة. قرر المجلس ما يلي:

أولاً: يتبنى المجلس ما صدر من مجمع الفقه الإسلامي الدولي من تحريم الاستنساخ البشري وهو القرار رقم 94(10/2) الذي يتضمن مايأتي:

لقد خلق الله الانسان في أحسن تقويم، وكرمه غاية التكريم فقال عز من قائل: ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً** ﴾ [الإسراء: 70] زينه بالعقل، وشرّفه بالتكليف، وجعله خليفة في الأرض، واستعمره فيها، وأكرمه بحمل رسالته التي تنسجم مع فطرته بل هي الفطرة بعينها لقوله سبحانه: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** ﴾ [الروم: 30].

وقد علّم الله الإنسان ما لم يكن يعلم، وأمره بالبحث والنظر والتفكر والتدبر مخاطباً إياه في آيات عديدة: ﴿ **أفلا يرون** ﴾، ﴿ **أفلا ينظرون** ﴾، ﴿ **أَوَلَمْ يرَ الإنسانُ أَنَّا خلقناهُ من نُّطْفَة** ﴾ [يس: 77]، ﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [الرّعد: 3]، ﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ [الرّعد: 4]، ﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لأُولِي الأَلْبَابِ** ﴾ [الزّمر: 21]، ﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ** ﴾ [العلق: 1].

والإسلام لا يضع حجراً ولا قيداً على حرية البحث العلمي، إذ هو من باب استكناه سنة الله في خلقه، ولكن الإسلام يقضي كذلك بأن لا يترك الباب مفتوحاً بدون ضوابط أمام دخول تطبيقات نتائج البحث العلمي إلى الساحة العامة بغير أن تمرّ على مصفاة الشريعة، لتمرر المباح وتحجز الحرام، فلا يسمح بتنفيد شيء لمجرد أنه قابل للتنفيد، بل لا بد أن يكون علماً نافعاً جالباً لمصالح العباد، ودارئاً لمفاسدهم، ولا بد أن يحفظ هذا العلم كرامة الإنسان، ومكانته والغاية التي خلقه الله من أجلها، فلا يتخذ حقلاً للتجريب، ولا يعتدى على ذاتية الفرد وخصوصيته وتميزه، ولا يؤدي إلى خلخلة الهكيل الاجتماعي المستقرّ، أو يعصف بأسس القرابات والأنساب وصلات الأرحام والهياكل الأسرية المتعارف عليها على مدى التاريخ الإنساني في ظلال شرع الله وعلى أساس وطيد من أحكامه.

وقد كان مما استجدّ للناس من علم في هذا العصر ما ضجّت به وسائل الإعلام في العالم كله باسم الاستنساخ، وكان لا بد من بيان حكم الشرع فيه بعد عرض تفاصليه من قبل نخبة من خبراء المسلمين وعلمائهم في هذا المجال.

تعريف الاستنساخ وفق قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي:

من المعلوم أن سنة الله في الخلق أن ينشأ المخلوق البشري من اجتماع نطفتين اثنتين تشتمل نواة كل منهما على عدد من الصبغيات (الكروموسومات) يبلغ نصف عدد الصبغيات التي في الخلايا الجسدية للإنسان. فإذا اتحدت نطفة الأب (الزوج) التي تسمى الحيوان المنوي بنطفة الأم (الزوجة) التي تسمى البييضة تحولتا معاً إلى نطفة أمشاج أو لقيحة تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وتمتلك طاقة التكاثر. فإذا انغرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله، وهي في مسيرتها تلك تتضاعف فتصير خليتين متماثلتين فأربعاً فثمانيةً... ثم تواصل تضاعفها حتى تبلغ مرحلة تبدأ عندها بالتمايز والتخصص. فإذا انشطرت إحدى خلايا اللقيحة في مرحلة ما قبل التمايز إلى شطرين متماثلين تولد منهما توأمان متماثلان. وقد أمكن في الحيوان إجراء فصل اصطناعي لأمثال هذه اللقائح فتولدت منها توائم متماثلة. ولم يبلّغ بعد عن حدوث مثل ذلك في

الإنسان. وقد عُدّ ذلك نوعاً من الاستنساح أو التنسيل، لأنه يولد نسخاً أو نسائل متماثلة، وأطلق عليه اسم الاستنساخ بالتشطير.

وثمة طريقة أخرى لاستنساخ مخلوق كامل، تقوم على أخذ الحقيبة الوارثية الكاملة على شكل نواة من خلية من الخلايا الجسدية، وإيداعها في خلية بييضة منزوعة النواة فتتألف بذلك لقيحة تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وهي في الوقت نفسه تمتلك طاقة التكاثر. فإذا غرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله. وهذا النمط من الاستنساخ الذي يعرف باسم (النقل النووي) أو (الإحلال النووي للخلية البييضية) هو الذي يفهم من كلمة الاستنساخ إذا أطلقت، وهو الذي حدث في النعجة "دولي". على أن هذا المخلوق الجديد ليس نسخة طبق الأصل، لأن بييضة الأم المنزوعة النواة تظل مشتملة على بقايا نووية في الجزء الذي يحيط بالنواة المنزوعة. ولهذه البقايا أثر ملحوظ في تحوير الصفات التي ورثت من الخلية الجسدية، ولم يبلغ أيضاً عن حصول ذلك في الإنسان [1].

فالاستنساخ إذن هو: توليد كائن حي أو أكثر إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى بييضة منزوعة، وإما بتشطير بييضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الانسجة والأعضاء.

بعد هذا التعريف أكد المجمع أن: **الاستنساخ ليس خلقا.**

وأضاف المجمع في قراره: ولا يخفى أن هذه العمليات وأمثالها لا تمثل خلقا أو بعض خلق قال الله عز وجل: ﴿ **أَم جَعلُوا لله شُركاءَ خَلقُوا كَخلقه فَتشابَهَ الخَلقُ عَليهمْ قُلِ اللهُ خالقُ كلِّ شيءٍ وهُوَ الواحِدُ القَهَّارُ** ﴾ [الرعد 16] وقال تعالى: ﴿ **أَفرأَيتُمَ مَّا تُمنونَ أَأَنتمْ تَخلقُونَه أَمْ نَحنُ الخَالقونَ نَحنُ قَدَّرنَا بَينكُمُ الموتَ ومَا**

(1) أعلن في شهر ديسمبر 2002م أن طائفة الرائيليين استطاعت أن تولد طفلة بالاستنساخ البشري وأسموها (حواء)، وكذلك طفلة من امرأتين سحاقيتن هولنديتين؛ ولم يقدّم الدليل العلمي على صحة هذا الإعلان.

نَحنُ بمسبوقينَ علَى أَن نُّبدِّلَ أَمثالكُمْ ونُنشئكمْ فِي مَا لاَ تَعلَمونَ ولَقد عَلمتُمُ النَّشأَةَ الأُولَى فَلولاَ تَذكَّرُونَ ﴾ [الواقعة 58-62] وقال سبحانه: ﴿ **أَولَمْ يَرَ الإِنسانُ أَنَّا خَلقناهُ من نُّطفةٍ فَإِذَا هُوَ خَصيمٌ مُّبينٌ وضَربَ لَنا مَثلاً ونَسيَ خَلقَهُ قَالَ مَن يُحيي العظامَ وهيَ رَميمٌ قُلْ يُحييهَا الَّذي أَنشأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وهُوَ بكلِّ خَلقٍ عَليمٌ الَّذي جَعلَ لَكُم مِّنَ الشَّجرِ الأَخضرِ نارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنهُ تُوقدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذي خَلَقَ السَّماوَاتِ والأَرضَ بقادرٍ عَلَى أَن يَخلُقَ مثلَهُم بَلَى وهُوَ الخَلاَّقُ العَليمُ إِنَّمَا أَمرُهُ إِذَا أَرادَ شَيْئًا أَن يَقولَ لَهُ كُن فَيكُونَ** ﴾ [يس 77-82].

وقال تعالى: ﴿ **ولَقَدْ خَلقنَا الإِنسانَ من سُلاَلَةٍ من طينٍ ثُمَّ جَعلناهُ نُطفةً فِي قَرارٍ مكينٍ ثُمَّ خَلقنَا النُّطفةَ عَلقةً فَخلقنَا العَلقةَ مُضغَةً فَخلقنَا المُضغةَ عظامًا فَكسونَا العظَامَ لَحمًا ثُمَّ أَنشأْنَاهُ خَلقًا آخرَ فَتباركَ اللهُ أَحسنُ الخَالقينَ** ﴾ [المؤمنون 12-14].

قرارات مجمع الفقه الدولي:

وبناء على ما سبق من البحوث والمناقشات والمبادئ الشرعية التي طُرحت على مجلس المجمع قرر ما يلي:

1- تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.

2- إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المبين في الفقرة (1) فإن آثار تلك الحالات تُعرض لبيان أحكامها الشرعية.

3- تحريم كل الحالات التي يُقحم فيها طرفٌ ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رَحما أم بُييضة أم حيوانا منويا أم خلية جسدية للاستنساخ.

4- يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

5- مناشدة الدول الإسلامية إصدار القوانين والأنظمة اللازمة لإغلاق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات المحلية أو الأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميدانا لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

6- المتابعة المشتركة من قبل كل من مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية وضبط مصطلحاته وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

7- الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة تضم الخبراء وعلماء الشريعة لوضع الضوابط الخلقية في مجال بحوث علوم الأحياء (البيولوجيا)لاعتمادها في الدول الإسلامية.

8- الدعوة إلى إنشاء ودعم المعاهد والمؤسسات العلمية التي تقوم بإجراء البحوث في مجال علوم الأحياء (البيولوجيا) والهندسة الوراثية في غير مجال الاستنساخ البشري وفق الضوابط الشرعية حتى لا يظل العالم الإسلامي عالة على غيره وتبعا في هذا المجال.

9- تأصيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرة إسلامية، ودعوة أجهزة الإعلام لاعتماد النظرة الإيمانية في التعامل مع هذه القضايا، وتجنب توظيفها بما يناقض الإسلام،وتوعية الرأي العام للتثبت قبل اتخاذ أي موقف استجابة لقول الله تعالى: ﴿ **وإِذَا جَاءَهُم أَمرٌ منَ الأَمنِ أَوِ الخَوف أَذَاعُوا به ولَو رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وإِلَى أُولِي الأَمرِ منهُم لَعَلمَهُ الَّذين يَستَنبِطُونَه مِنهُم** ﴾ [النساء 83] انتهى.

ثانيا: يرى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث جواز الأخذ بتقنيات الاستنساخ في مجالات العلاج الطبي، باستخدام الخلايا الأرومية "الخلايا الجذعية Stem Cells / Cellule Souches" لتكوين أعضاء سليمة يمكن أن تحلّ محلّ الأعضاء المعيبة على ألا يؤدّي ذلك إلى إتلاف جنين بلغ أربعين يوما.

ثالثاً: توضيحاً للفقرة الرابعة من قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي السابق بشأن جواز الاستنساخ في مجال الحيوان، انتهى المجلس إلى أن من أهم الضوابط الشرعية لذلك ما يأتي:

أ – أن تكون هناك مصلحة معتبرة شرعاً.
ب – أن لا تعارض هذه المصلحةَ مفسدةٌ أعظم منها.
ج– أن لا يترتب على ذلك تعذيب للحيوان، أو تغيير لخلقه.

رابعاً: يثمن المجلس توجه ممثلي الأديان الأخرى وبعض الدول في منع الاستنساخ البشري بما يمهد لاعتباره جريمة متفقاً عليها بين أهل الأديان المختلفة مما يؤدي إلى الاتفاق على تحريمها في القوانين الدولية.

يوصي المجلس بمايأتي:

1. انطلاقاً من الفقرة الثالثة من قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، التي نصت على "تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية" يوصي المجلس بإعداد دراسات علمية وشرعية معمقة في حال الاستنساخ الذي يمكن أن يجري بين الزوجين دون تدخل طرف ثالث.

2. إعداد دراسات فقهية وقانونية بشأن الآثار المترتبة على الاستنساخ البشري(الحكم الوضعي) بصرف النظر عن حكمه التكليفي ولا سيما في مجالات النسب والنكاح والإرث ونحوها.

3. التعاون مع الجهات المعنية بالضوابط الأخلاقية لإخضاع الممارسات العلمية والطبية لهذه الضوابط.

4. دعوة المؤسسات الدولية ذات الصلة بالموضوع إلى إصدار قرارات دولية بمنع وتجريم الاستنساخ البشري باعتباره عبثاً بفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها.

قرار 10/2

الإرهاب

استمع المجلس إلى الأبحاث المقدمة حول هذا الموضوع وبعد المناقشات والحوار تم الاتفاق على النقاط التالية:

1. لا علاقة البتة بين مفهوم الجهاد الإسلامي والإرهاب.

2. إن الارهاب يشير إلى الاستخدام المنهجي للعنف غير المشروع، أو التهديد به، وتعمد قتل أو إيذاء المدنيين، أو تحطيم المنشآت المدنية، أو الإضرار بالبيئة.

3. إن مفهوم الإرهاب ينطبق على الأفراد والجماعات والحكومات، سواء من ناحية ارتكابه منهم أو وقوعه عليهم.

4. إن الإرهاب لا يشمل المقاومة المشروعة (أو الدفاع المشروع) ضد الاحتلال الأجنبي وذلك بشتى الوسائل المتاحة،بما في ذلك المقاومة المسلحة وبخاصة أن جميع القوانين الدولية تنص على ذلك.

ومن أجل تعميق البحث في جميع الجوانب المتعلقة بالارهاب وصولاً إلى تعريف محدد له تقرر استكمال البحث في هذا الموضوع في الجلسة القادمة إن شاء الله.

قرار 10/3

المواقيت

ناقش المجلس موضوع المواقيت في البلاد التي تغيب فيها العلامات، واستمع إلى الأبحاث المقدمة في هذا الموضوع، وقرر استكمال مناقشاته حول الموضوع في الجلسة المقبلة إن شاء الله تعالى.

ثانياً - الفتاوى

وقد أجاب المجلس على مجموعة من الأسئلة المعروضة عليه وكان من أبرزها مايلي:

فتوى 10/1
تأجير الرحم

حول تأجير المرأة لرحمها لكي تحمل جنيناً قرر المجلس مايلي:

لا يجوز شرعا تأجير المرأة رحمها لكي تحمل جنينا، بل لا يجوز ذلك ولو بدون مقابل، لأن في هذا استدخال نطفة من رجل أجنبي عنها، وفيه خلط في النسب، لأنها بولادته تصير أما له لقوله تعالى: ﴿ **إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ** ﴾ [المجادلة: 2] مع أن ذلك الجنين ليس من بييضتها الملقحة من زوجها، ولا يقاس هذا على إرضاع المرأة ولد غيرها، فإن ذلك عبارة عن تغذية خارجية للرضيع وليس فيه احتواء له بين أحشائها، فضلا عن أن الإرضاع وردت نصوص بمشروعيتة في الكتاب والسنة.

وقد صدر بتأكيد تحريم هذه الحالة التي تسمى الرحم الظئر قرار من مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

وكون المرأة فقيرة لا يبيح لها هذا الأمر المحرم، وعليها أن تلتمس الرزق في غيره من الأمور المباحة. وأن تستحضر قول الله تعالى: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ** ﴾ [التوبة: 28] وما ترك إنسان شيئا محرما إلا عوضه الله عنه بالحلال الطيب.

فتوى 10/2

عقد الزواج في الكنيسة

وحول عقد الزواج من نصرانية تم في الكنيسة أجاب المجلس بمايلي:

عقد الزواج في الكنيسة غير مستحسن شرعاً، وهو حرام إذا كان يشتمل على مشاركة لهم في الطقوس المتصلة بعقيدتهم، أو إذا كان الزواج في الكنيسة يترتب عليه أمر محرم شرعاً كاشتراط تعهد الزوج بتربية الأولاد على أسس غير إسلامية.

ومع هذا فإنه ينعقد الزواج إذا تحققت فيه أركانه وشروطه الشرعية ويعتبر النكاح بذلك صحيحاً، وتترتب عليه جميع آثاره، وللاحتياط ينبغي لمن اضطر إلى ذلك أن يجدد العقد خارج الكنيسة لتحقيق إعلان النكاح بين المسلمين، ويهم المجلس أن ينصح الشباب المسلم بعدم الوقوع في مثل هذا المحظور الذي يعبر عن مسايرة الزوج لزوجته فيما لا يرضي الله تعالى، كما يعرضه لخطر الموافقة على شروط تتعلق بتربية أولاده على أسس غير إسلامية.

فتوى 3 /10

موانع الحمل

وحول استعمال بعض موانع الحمل أجاب المجلس بمايلي:

لا مانع شرعاً من استخدام ما يمنع الإنجاب مؤقتاً، ولا عبرة بعمر المرأة، وعليه فإن استخدام اللولب لا مانع منه، أما ربط المبيض مثلاً فلا يجوز لأنه يقطع الإنجاب نهائياً ولا يجوز ذلك إلا في حالة وجود ضرورة طبية.

فتوى 10/4

إجهاض الجنين

وحول إجهاض الجنين المصاب بعاهات خطيرة أجاب المجلس ما يلي:

لا يجوز إجهاض الجنين بعد أربعة أشهر ولو ثبت تشوهه ولو كانت تتوقف الحياة بعد ولادته على بقائه على أجهزة الإنعاش، على أنه يجوز عند ذلك نزع تلك الأجهزة إذا لم يكن وضعها للعلاج وإنما لإطالة بقائه حياً. وقد صدرت بشأن الأمرين (حرمة الإجهاض لأربعة اشهر للتشوه – وجواز نزع أجهزة الإنعاش عن أي مريض لم توضع له لمواصلة العلاج المفيد)، قرارات من إحدى ندوات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية و التي تبناها مجمع الفقه الإسلامي.

فتوى 10/5

التأمين على الأماكن العامّة

حول التأمين على الممتلكات والأماكن العامة، والتأمين الجماعي لدفن الموتى أجاب المجلس ما يلي:

الأصل في التأمين لدى شركات التأمين التجارية أنه حرام، لوجود الغرر وهو التردد بين حصول الشئ وعدم حصوله، إذ قد يستفيد المستأمن من التعويض بعد أقساط قليلة وقد يدفع أقساطاً كثيرة ولا يحصل له التعويض لعدم وقوع الخطر وكذلك الحال بالنسبة للشركة. ولذا يصنفه القانونيون ضمن العقود الاحتمالية. وهو يشتمل على غرر كثير وفي معاملة أساسها المعاوضة (المبادلة بقصد المكسب).

والبديل هو التأمين الإسلامي القائم على أساس التبرع بين مجموع من قلحملة وثائق التأمين، والاستفادة بينهم من التعويضات المتبرع بها أيضاً ورد الفائض إليهم.

ومع وجود الغرر في هذا التأمين الإسلامي فإنه يغتفر لأن العملية من قبيل التبرعات التي يغتفر فيها الغرر كثيراً كان أو يسيراً.

ويمكن اللجوء في أوروبا إلى شركات التأمين التعاوني ولو لم تكن شركات إسلامية لأنها أقرب إليه. على أنه إذا لم يتوافر البديل في بيئة ما وظهرت الحاجة إلى التأمين لدى شركات التأمين التجارية فإنه يجوز للحاجة لأن الغرر يتجاوز عنه عند الحاجة، لعدم وجود البديل.

وقد نص الفقهاء على أن الحاجة العامة تنـزل منـزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس. يقول الإمام الشافعي "بنيت الأصول على أن الأشياء إذا ضاقت اتسعت". وفي مجلة الأحكام العدلية المادة 32 "الحاجة تنـزل منـزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية "الشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم (مجموع الفتاوي 49/21)" ويقول الزيلعي الحنفي في تبيين الحقائق (87/4): "كل ما اشتدت الحاجة إليه كانت التوسعة فيه أكثر".

وبما أن دفن موتى المسلمين في بلاد الغرب أصبح مشكلة وعبئاً كبيراً تعجزالأكثرية عن تغطية نفقاته أو نقل جثامينهم إلى بلدانهم الأصلية فلا مانع شرعا من اللجوء إلى التأمين الجماعي لدى الشركات التجارية إلى أن يهيئ الله تعالى لهم الشركات الإسلامية للتأمين.

والمجلس يؤكد توصيته المذكورة في فتواه رقم 27، ونصها: "يوصي المجلس أصحاب المال والفكر بالسعي الحثيث لإقامة المؤسسات المالية الإسلامية وشركات التأمين التكافلي الإسلامي ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً".

ثالثاً - التوصيات

1 - يوصي المجلس المسلمين عامة والمقيمين في الغرب بصورة خاصة برعاية الحقوق كلها، وإعطاء الصورة الطيبة والقدوة الحسنة من خلال اقوالهم وتصرفاتهم وسلوكياتهم، كما يوصيهم بالإبداع والابتكار وتشجيع ذلك على كافة المستويات.

2 - يوصي جميع المسلمين الذين يعيشون على أرض أوروبا أن يسعوا جادين لإنشاء شركات ومؤسسات مالية في مجال التأمين التعاوني وغيره، والاتصال بشركات التأمين التعاوني السائدة في الغرب للاتفاق معها على إزالة المحظورات الشرعية (كالربا) للوصول إلى إيجاد صناديق تعاونية تخلو منها.

3 - يوصي المجلس المسلمين في أوروبا بالعمل الجاد للحصول على اعتراف الدولة التي يقيمون فيها بالإسلام ديناً، وبالمسلمين أقلية دينية على غرار الأقليات الدينية الأخرى في التمتع بحقوقهم كاملة، وفي تنظيم أحوالهم الشخصية كالزواج والطلاق وفقاً لأحكام دينهم ومن أجل ذلك فإن المجلس يوصي المسلمين بتشكيل هيئات شرعية تتولى تنظيم أحوالهم الشخصية وفق أحكام الشريعة الإسلامية الغراء مع مراعاة الالتزام بالقوانين السائدة.

4 - كما يوصي المجلس هؤلاء الأخوة المسلمين ويشدد في الوصية بالالتزام بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وبما أجمع عليه فقهاء الإسلام من وجوب الوفاء بمقتضيات عهد الأمان وشروط المواطنة والإقامة في البلاد الأوروبية التي يعيشون فيها ومن أهم ما يجب عليهم الوفاء به.

أ - أن يعتقدوا أن أرواح وأموال وأعراض غير المسلمين مصونة بمقتضى ذلك العهد الذي دخلوا به هذه البلاد والذي لولاه لما سمح لهم بدخولها أو استمرار

الإقامة فيها وقد قال الله تعالى: ﴿ **وأَوْفُوا بِالعَهدِ إِنَّ العَهدَ كَانَ مَسؤُولاً** ﴾ [الإسراء: 34].

ب – أن يحترموا قوانين هذه البلاد التي آوتهم وحمتهم ومكنتهم من التمتع بكل ضمانات العيش الكريم، وقد قال تعالى: ﴿ **هَل جَزاءُ الإِحْسانِ إِلاَّ الإِحسانُ** ﴾ [الرحمن: 60].

جـ – أن يجتنبوا كل أساليب الكسب الحرام على اختلاف أنواعه، ومنها سعي بعض المسلمين للحصول على معونة الضمان الاجتماعي مع أنهم يعملون أو يتاجرون.

د – أن يبذلوا أقصى الوسع في تنشئة الجيل الجديد – بنين وبنات – تنشئة إسلامية معاصرة، وذلك بتأسيس المدارس والمراكز التربوية والترفيهية لحمايتهم من الانحراف.

5 – كما يوصي المجلس المسلمين عامة والمقيمين في بلاد الغرب خاصة بالاعتصام بحبل الله والأخوة والسماحة والوسطية والتعاون على البر والتقوى والتزام الحوار الهادئ والأساليب السليمة في معالجة قضايا الخلاف، بعيداً عن مناهج التشدد ومسالك التطرف التي تشوه صورة الإسلام وتسئ أبلغ الإساءة إلى المسلمين عامة وإلى الأقليات المسلمة خاصة فيتلقفها أعداء الإسلام والجاهلون به للتشنيع عليه والتخويف منه ومن أهله وأستعداء الأمم عليهم. وقد قال الله تعالى: ﴿ **ادعُ إِلَى سَبِيلِ ربِّكَ بِالحِكمَةِ والموعِظةِ الحَسنَةِ وجَادِلهُم بِالتِي هِيَ أَحسَن..** ﴾ [النحل: 125].

6– يوصي المجلس بضرورة التواصل مع الجامعات والمعاهد العلمية في أوروبا ذات العلاقة بالدراسات الإنسانية والإسلامية.

موضوعات الدورة المقبلة

وقد اتفق أعضاء المجلس أن يشتمل جدول أعمال الدورة القادمة على الموضوعات التالية:

1) المواقيت.

2) الاستنساخ بين الزوجين والأحكام الوضعية التي تترتب على ذلك.

3) الأسهم.

4) موت الرحمة.

5) الخطاب الديني.

6) مفهوم الجهاد في الإسلام.

7) الإرهاب.

8) لائحة التحكيم.

9) اللائحة الداخلية.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

والحمد لله رب العالمين.

أخبار ثقافية علمية

بسم الله الرحمن الرحيم

أخبار ثقافيّة علمية

أولاً - إصدارات جديدة:

1 ـ ضمن سلسلة "**الوجود الإسلامي بأوروبا**"، أصدر مركز البحوث والدّراسات بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس، كتابه الثّاني بعنوان "**الهجرة وأثرها على النموّ النّفسي واللّغوي عند أبناء المهاجرين المغاربة**"، للدّكتور أحمد العش، الذي درس الموضوع انطلاقا من خلفيته العلمية كطبيب نفساني، كشف فيه عن تجربة الهجرة وما لها من أثر بالغ في النموّ اللّغوي والنّفسي لأطفال المهاجرين، والذي له دور في تشكيل وعيهم وسلوكهم، ومدى قدرتهم على المزاوجة بين الأصول الثقافية الحضارية التي ينتمون إليها، وبين معطيات الواقع الذي ولدوا ونشأوا فيه، وقد جاء الكتاب إضافة قيّمة، كشفت الكثير من الغموض خاصّة المتعلّق منه بفهم نفسيّة الأطفال، كما أجاب على عدّة أسئلة تؤرّق الأسرة والمنشغلين عامّة بالموضوع على حدّ سواء، خاصّة المتّصل منها بقضايا التّربية والسلوك. وقد قدّم الأستاذ الدكتور عبد المجيد عمر النجّار مدير مركز البحوث والدّراسات، للكتاب وأثنى على المؤلّف. والكتاب منشور باللغة الفرنسية مع خلاصة وافية باللغة العربية.

2 ـ أصدر مركز البحوث والدّراسات بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانيّة بباريس، العدد الأوّل من مجلّته العلميّة الحولية "**التعارف**" **ECHANGES**، والتي جاءت حبلى بالبحوث القيّمة المتعلّقة بقضايا الإسلام والمسلمين بأوروبا، أسهم في إعدادها ثلّة من الباحثين والمختصّين. ومن بين تلك البحوث ما يحرّر أحكاما

شرعية تتعلّق بمسلمي أوروبا مثل بحث الأستاذ زكريا صديقي عن الأحكام الشرعية لذبائح غير المسلمين، ومن بينها ما يحاول الاجتهاد في توفيق الواقع الإسلامي بأوروبا للمقتضيات الشرعية في سبيل فاعليته وإثماره مثل بحث الدكتور خالد الطراولي عن شرعية الاستثمار في البورصة وتنزيله في واقع أوروبي، وبحث الدكتورة خديجة الكشك عن دور الأدب المقارن في التقريب بين الشرق والغرب، وبحث الدكتور عبد الكريم بكري عن دور القرآن الكريم في تعليم اللّغة العربية للجاليات الإسلامية، وبحث الدكتور عبد المجيد عمر النجّار عن مقتضيات الدعوة الإسلامية بأوروبا، وبحث الدكتور محمّد الفاضل اللاّفي مقدّمة في الحوار الحضاري.

3 ـ أصدرت وزارة الأوقاف بدولة قطر ترجمة باللّغة الفرنسية والإنجليزية لثلاثة من الكتب الفائزة بجائزة مكتبة علي بن عبد الله آل ثاني الوقفية العالمية، وقد أشرف على التّرجمة مركز البحوث والدّراسات بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس. والكتب المترجمة هي التالية:

أ ـ كتاب "**قضايا البيئة من منظور إسلامي**" من تأليف الدكتور عبد المجيد عمر النجّار، وقد ترجمه إلى الفرنسيّة الدكتور حاتم العكّاري، وإلى الإنجليزية الدكتور إبراهيم محمّد زين. ويتناول الكتاب القضايا المتعلّقة بمشكلة البيئة من وجهة إسلاميّة، مركّزا على البعد الثقافي في هذه المشكلة أسبابا وعلاجا، ومبيّنا الموقف الإسلامي من هذه القضايا في أبعادها الثقافية معتقدا وأحكاما شرعية وتراتيب إدارية، مقارنة في كلّ ذلك بأبعاد هذه المشكلة كما نشأت وتطوّرت في الحضارة الغربية.

ب ـ كتاب "**الوقف ودوره في التنمية**"، من تأليف الدكتور عبد الستار إبراهيم الهيتي، وقد ترجمه إلى الفرنسيّة الدكتور الطاهر مهدي، وإلى الإنجليزية الأستاذة منجية العبيدي. ويتناول الكتاب بالبيان مؤسّسة الأوقاف في النظام الإسلامي من حيث المشروعية والأحكام، والتراتيب، ومن حيث ما للأوقاف من دور كبير في التكافل الاجتماعي، وفي التنمية الاقتصادية كما يتبيّن ذلك منطقيا نظريا، وكما

صدّقه الواقع التاريخي.

ج ـ كتاب "**الأسرة المسلمة في العالم المعاصر**" من تأليف الدكتور أكرم رضا مرسي، وقد ترجمه إلى اللّغة الفرنسيّة الأستاذ البشير العبيدي، وإلى الإنجليزية الأستاذة محرزية العبيدي. ويتناول الكتاب قضايا الأسرة المسلمة في الظروف المعاصرة، مبيّنا الأسس العقدية والأخلاقية لبناء الأسرة، والأحكام الشرعية التي تحكم علاقاتها، ومؤيّدا ذلك بالتطبيقات الحاصلة في مرحلة القدوة عهد النبوّة والخلافة الرّاشدة، ثمّ مبيّنا دور الأسرة المسلمة في النهوض الحضاري بالأمّة الإسلاميّة ابتداء من مواجهاتها للتحدّيات الدّاخلية والخارجيّة، وانتهاء بالدور العملي الذي تقوم به تربويا واجتماعيا واقتصاديا.

4 ـ نحو فقه للأقلّيات Towords a Fiqh for minorities: Some basic reflections

كتاب للدكتور طه جابر العلواني، مدير جامعة العلوم الإسلاميّة والاجتماعية، بالولايات المتّحدة الأمريكية، صدر باللّغة الإنجليزية، عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهو بصدد التّرجمة إلى اللّغة الفرنسيّة، وقد بيّن فيه الباحث ضرورة أن يتأسّس في شأن الأقلّيات المسلمة عموما، والأقلّيات منها في الغرب خصوصا فقه خاصّ يتأصّل على الأصول العامّة للشريعة، وعلى أصول أخرى خاصّة بأوضاع الأقلّيات وظروفها وأهدافها، وذلك ليستطيع هذا الفقه بخصوصيته الجامعة بين الأصول العامّة والخاصّة أن يرقّي من الوجود الإسلامي المتمثّل في الأقلّيات المسلمة، وأن يوسّع من دائرته متفاعلا مع محيطه أخذا وعطاء لما فيه الخير للجميع، تأسيسا لشراكة حضارية إنسانية جامعة يسهم فيها المسلمون من منطلق تديّنهم بالإسلام وشهادتهم على النّاس.

ثانياً - ندوات ومؤتمرات:

1 ـ بدعوة من كليّة العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية بجامعة العقيد الحاج لخضر، بمدينة باتنة الجزائريّة، عُقِد الملتقى الدولي الثاني حول "**الإسلام وقضايا العصر**"، في 14/12 شعبان 1423 الموافق 21/19 أكتوبر 2002، وقد دعي لذلك عدد من الفقهاء والعلماء والمفكّرين من مختلف أنحاء العالم، منهم: د. محمّد خزار، د. سعيد فكرة (الجزائر)، د. علي محي الدين القرة داغي (قطر)، د. تاج الدين مصطفى (ماليزيا)، د. مصطفى حنفي (المغرب)، د. أحمد جابالله (فرنسا)، د. يوسف قيليج (تركيا)، د. محمّد بو زغيبة (تونس)، والدكتور ياسين محمّد (جنوب أفريقيا). وقد نوقشت في الملتقى جملة قضايا منها:

- الإسلام وطبيعة العصر.
- الإسلام والقضايا الفكرية المعاصرة.
- الإسلام والقضايا الفقهية والاجتماعية المعاصرة.
- قضية العولمة وما تهدف إليه وما هي إيجابياتها؟، وما هي سلبياتها؟، وما هو الموقف المتّزن إزاءها.
- قضية فلسطين وقضية الأمن الدولي.

وقد صدرت هذه البحوث في مجلّة "الإحياء"، التي تصدرها كلية العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، العدد السادس، سنة 2002.

2 ـ نظم المجلس الإسلامي الأعلى ملتقى دوليا بالجزائر في الفترة 23/21 محرم 1423 هـ (26/24 مارس 2003 م) بعنوان "**شروط الحوار المثمر بين الثقافات والحضارات**". وقد شارك في فعالياته مجموعة من العلماء والمفكرين من الجزائر، تونس، المغرب، سوريا، البحرين، إيطاليا، فرنسا، بريطانيا، الولايات المتحدة الأمريكية، وجنوب إفريقيا. قدمت في هذا الملتقى حوالي ثلاثين ورقة بحثية

تعرضت لإشكالية الحوار والصراع بين الحضارات. وأكدت معظمها على أهمية الحوار ليكون آلية أساسية في التعايش بين الثقافات ورفض نظرية صدام الحضارات القائمة على منطق القوة والاستعلاء.

3 ـ نظمت جمعية الطلبة المسلمين بفرنسا ندوة دولية **تكريماً للمرحوم العالم الدكتور محمد حميد الله وعطائه الفكري**، يوم 26 أبريل 2003م في مدينة سان دوني بضواحي باريس. هذه الجمعية الطلابية أسسها الدكتور حميد الله نفسه سنة 1965 واشترى بأمواله الخاصة مقراً لها في باريس، وقد قامت الجمعية بنشاط واسع منذ تأسيسها وشارك في فاعلياتها نخبة من الطلبة المسلمين الذين وفدوا إلى فرنسا لمواصلة دراساتهم العليا بداية من الستينيات إلى غاية منتصف التسعينيات، منهم محمد بني صدر من إيران، وراشد الغنوشي من تونس، وحسن الترابي من السودان، والعلماء والمفكرون الذين يترددون من حين لآخر على باريس وكان منهم مالك بن نبي رحمه الله. شارك في أعمال هذا الملتقى مجموعة من الباحثين والمفكرين من ألمانيا وأيرلندا وبريطانيا وبلجيكا وفرنسا والمغرب، واكتظت قاعة المحاضرات بالباحثين والطلبة العرب والمسلمين الذين جاؤوا من مختلف الجامعات الفرنسية. وختمت النّدوة بتوصيات إجرائية حيث طالب المشاركون بجمع وإصدار الأعمال الكاملة لحميد الله وتأسيس مؤسسة تحمل اسمه، وإنشاء موقع خاص له على شبكة الإنترنت للتعريف بأعماله وجهوده الدعوية وإسهاماته في إثراء الثقافة الإسلامية في الغرب. ونُظم على هامش الملتقى معرض خاص للكتاب الإسلامي باللغة الفرنسية، وعرضت بالمناسبة مجموعة كتب حميد الله. وفي اليوم التالي، اجتمع في المركز الثقافي بشارع طنجة عدد من الحضور لمناقشة التوصيات والبحث عن سبل تحقيقها. وتم أيضاً في هذا اللقاء كتابة مسودة مشروع مؤسسة حميد الله.

4 ـ عقد مركز البحوث والدّراسات بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانيّة بباريس، يوم 28 ربيع الأوّل 1424 الموافق 2003/05/30، حلقة بحثية بعنوان "**المنهج في الخطاب الإسلامي بالغرب**" بمشاركة مجموعة من الباحثين والمفكّرين

المختصّين، وقد فتح الحوار فيها الدكتور فتحي ملكاوي، مدير إدارة البحوث بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، الذي أثار قضيّة المنهج في الخطاب الدّيني، وجملة القضايا والتحدّيات التي تواجه الفكر الإسلامي الحديث في ظلّ المتغيّرات الدّولية.

5 ـ عقد بباريس يوم 29 ماي 2003 المؤتمر الثاني لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا تحت عنوان "**الدراسات الإسلامية في فرنسا: الواقع والآفاق**" شارك فيه نخبة من الباحثين حضروا من مختلف الجامعات والمؤسسات العلمية الفرنسية والبلجيكية والأمريكية. ناقش المؤتمرون خمسة محاور أساسية وهي: تطوّر الدراسات والبحوث حول الإسلام في فرنسا، تطور الدراسات والبحوث حول الإسلام في العالم، إسهامات الباحثين المسلمين: البحوث؛ إسهامات الباحثين المسلمين: الإصدارات، آفاق البحث العلمي حول الإسلام. وفي هذه المناسبة تمّ تكريم الدكتور عبد المجيد التركي - الباحث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس - على جهوده البحثيّة وإنتاجه العلمي الرّصين في مجال التراث الإسلامي.

ثالثاً - رسائل جامعية

1 ـ "التّشريع الإسلامي بمواجهة الامتحان في الغرب: أنموذج المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث"، عنوان بحث للباحث ألكسوندر كيرو، والذي يعتمد أساسا على عمل أنجز في إطار بحث للحصول على شهادة الدراسات المعمّقة، بالمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية بباريس، يبيّن البحث أهمية الفتوى في الإسلام بأوروبا، وقد تجوهل طويلا في البحوث الاجتماعية الثقافية البعد التشريعي في الإسلام برغم أنّه حقيقة اجتماعية في أوروبا.

ومن خلال دراسة الاستفتاءات المقدّمة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وإجاباته عليها، حاول الباحث استطلاع اهتمامات ومطالب المسلمين بأوروبا، وما يتعلّق بذلك من تأسيس المرجعية الدينية في واقع الأقلّيات. والبحث تحت الطّبع باللّغة الفرنسيّة.

culturelles du siècle. Il doit porter le message de l'islam qui appelle au rapprochement entre les peuples et les nations et proscrire les causes de la division et de la discorde.

La revue scientifique du CEFR reflète la politique scientifique du Conseil ; elle veille à colmater ainsi une des brèches les plus importantes et les plus dangereuses dans le domaine des recherches islamiques. Elle s'efforce de publier les recherches qui ont un rapport aux préoccupations du Conseil en ce qui concerne la présence musulmane en Europe, ainsi que les décisions et les fatwas prononcées suite à ces recherches. Dans le souci de consulter les gens du savoir à ce sujet, la revue accueille à bras ouverts toute recherche scientifique ayant trait aux objectifs du CEFR et respectant les conditions scientifiques et méthodologiques, qu'elle ait un avis concordant ou non avec le sien. Nous souhaitons que cette revue soit un espace de dialogue sérieux qui guidera les efforts et aboutira au bien de l'Islam, des musulmans et des non musulmans.

La satisfaction de Dieu est notre but.

Le Rédaction

Le clonage, notamment humain, est une des questions qui n'a cessé de revenir de façon virulente sur la scène internationale ces dernières années. En raison de l'extrême danger que constitue cette technique sur le devenir humain, le Dr. Mohammed Al-Hawari a fait une recherche dans laquelle il a donné une explication scientifique du clonage en exposant son évolution, sa définition et ses conséquences. Il a également mis l'accent sur l'approche théologique qui définit les dérives religieuses et juridiques, en distinguant entre le clonage qui fait partie de ces dérives et celui qui n'en fait pas, afin que l'avis théologique soit basé sur des faits objectifs.

Dans le cadre de la mise en place des fondements d'une jurisprudence des fatwas des minorités, et pour que cette jurisprudence soit basée sur des règles dérivées des règles juridiques générales et dirigée suivant les particularités du contexte, le Dr. Abdelmajid NAJAR a fait une recherche intitulée "Vers une méthodologie fondamentale de la jurisprudence des minorités" dans laquelle il a tenté d'élaborer une méthode pour la jurisprudence des minorités qui servirait de base pour les fatwas qui les concerneraient. Cette méthodologie aura pour fonction de guider cette jurisprudence puisqu'elle restera proche des principes généraux de la chari'a, qui sont parfois appliqués d'une façon systématique, tout en ne négligeant pas les particularités de chaque milieu.

Sous le titre "Notre discours islamique à l'époque de la mondialisation", le Dr Cheikh Yusuf Al-Qaradawi a entrepris une étude qui s'inspire de l'actualité mondiale liée au discours islamique. Il a montré qu'il y a eu beaucoup d'amalgame au point que l'on ne distinguait plus le vrai du faux. Il a ensuite donné une vision complète de l'attitude à adopter pour que le discours atteigne les finalités de la religion et soit fructueux dans les rapports avec les non musulmans. Le discours doit se baser, a-t-il rappelé, à la fois sur des principes religieux et sur les exigences idéologiques et

question de l'arbitrage à ses fondements théologiques tout en donnant une orientation quant à la manière de l'adapter à la réalité juridique européenne, afin que les musulmans puissent en tirer profit pour résoudre leurs problèmes.

Si le sujet abordé par les trois éminents savants ont comme points communs les fondements, l'arbitrage et les dispositions théologiques, la manière dont ils l'ont traité diffère de l'un à l'autre. Le Dr. Ajeel Al-Nashmi a détaillé la question de l'arbitrage et du jugement international dans une perspective comparatiste entre les lois positivistes internationales et les principes et lois islamiques. Par contre, l'approche du Dr. Ali Mohiddine Al-Quradaghi est une approche pragmatique en ce qui concerne les procédures appliquées à l'arbitrage, particulièrement dans le domaine des banques. Enfin, Cheikh Fayçal Maulawi a fait une recherche à tendance juridique. Il a mis l'accent sur le côté juridictionnel de l'arbitrage pour ce qui concerne ses limites, ses formalités et ses conséquences.

C'est grâce à ce travail exhaustif qu'une liste arbitrale pratique est mise en ce moment à l'étude au CEFR pour que les musulmans en Europe puissent s'y référer avant d'aller devant les tribunaux étatiques. Ce serait peut-être une avancée importante dans ce domaine et qui profitera même aux non musulmans.

Une autre question qui fait encore l'objet de divergence parmi les musulmans en Europe est celle qui touche à l'abattage halal. A ce sujet, Cheikh Rachid Al-Ghannouchi a fait une étude original du problème en l'abordant sous un angle différent de celui auquel on est habitué, à savoir l'aspect technique de l'abattage rituel. Il a approché la question des côtés social et économique, démontrant l'influence de la viande halal sur ces derniers. Cette influence est telle qu'il faudra la prendre en considération avant de prononcer la fatwa concernant ce problème.

sont, d'une part, le fait que l'autorité juridique qui la gouverne est une autorité non musulmane et, d'autre part, le statut minoritaire des musulmans vivant au sein d'une majorité écrasante.

Par ailleurs, si la fatwa, telle que nos érudits l'ont définit il y a longtemps, change en fonction du temps et de l'espace, ceux-ci apparaissent extrêmement différents lorsqu'on les compare aux conditions de vie dans les pays musulmans, d'où la nécessité de traiter cette question avec la plus grande sagesse théologique et jurisprudentielle, basée sur une recherche approfondie, afin que la fatwa soit conforme à ses finalités, dénuée d'injustice et de préjudice. En effet, il n'y a rien de plus déplorable que de voir des fatwas, parfois importées de l'extérieur, qui ne tiennent compte ni de la réalité des musulmans en Europe ni de la jurisprudence des minorités, causer plus de tort que de bien à la communauté musulmane et à l'Islam lui-même.

Tout comme les numéros précédents, le troisième numéro de la revue scientifique du CEFR reflète la même tradition du Conseil, à savoir la prise de décisions et l'émission de fatwas en se basant sur la recherche approfondie, tout en restant ouvert à tous les points de vue, quel que soit leur degré de divergence, à condition qu'ils apportent la preuve scientifique et restent conformes aux normes conventionnelles de la recherche scientifique.

Les musulmans en Europe préfèrent parfois l'arbitrage pour régler leurs conflits, spécialement lorsqu'ils sont à caractère religieux. Pour cette raison, ce numéro consacre un dossier à une série de recherches qui analysent la question de l'arbitrage dans lesquelles les musulmans trouveront des éléments de réponse à leurs besoins religieux, d'une part, et qui les maintiendraient en conformité avec les lois positivistes de leur pays d'accueil, d'autre part. Dans ce contexte, les recherches faites respectivement par le Cheikh Fayçal Maulawi, le Dr. Ajeel Al-Nashmi et le Dr. Ali Mohiddine Al-Quradaghi sont complémentaires. Elles renvoient la

EDITORIAL

Le Conseil européen de la fatwa et de la recherche a l'habitude d’émettre ses décisions et ses fatwas sur des questions qui ont fait auparavant l’objet de recherches exhaustives et qui sont soumises par la suite au dit Conseil pour qu’il en débatte amplement. Lorsque la recherche sur un sujet est jugée suffisante, le Conseil émet sans tarder la fatwa; le cas échéant, il ajourne son jugement jusqu’à satisfaction complète. C’est ainsi qu’une fatwa d’une ou de deux pages se verra mobiliser des recherches qui comporteront des centaines de pages, comme ce fut le cas pour la fatwa concernant la femme qui se convertit à l'islam alors que son mari reste dans sa religion. Les nombreuses recherches sur cette question ont été publiées dans le deuxième numéro de la revue du Conseil.

Si telle est la méthodologie suivie dans l’émission des fatwas d’une façon générale, la rigueur est d’autant plus exigée lorsqu’il s’agit d'une fatwa prononcée dans un cadre européen. En effet, la réalité européenne est d’une complexité et diversité telles que l’Islam s’en trouve forcément empreint. De surcroît, la cohabitation de l’Islam avec un milieu non musulman régi par des lois non musulmanes sont autant de raisons qui poussent le CEFR à entreprendre plus de recherches sur la réalité musulmane en Europe, notamment ses conditions objectives et les dispositions législatives qui y sont liées, afin que les fatwas prononcées atteignent les finalités de la religion et contribuent à l’épanouissement et au développement des musulmans en Europe.

La présence musulmane en Europe est une partie intégrante de la présence musulmane à travers le monde ; elle obéit aux mêmes fondements et est régie par les mêmes règles. Toutefois, cette présence a ses propres particularités dont les plus importantes

which he tried and elaborate a method for establishing a minorities' jurisprudence that would be used as a base for the fatwas concerning them. This methodology will act as a guide for this jurisprudence for it will keep close to the general principles of chari'a, that are sometimes applied too systematically, and as the same time take into account the peculiarities of every milieu.

Dr. Sheikh Yousouf Al-Qaradawi has undertaken a study called "Our Islamic Discourse at the Time of Globalization" inspired of global actuality which is itself linked to the Islamic discourse. He showed that there were a lot of amalgams, so that one could not distinguish truth from falsehood. He then gave a comprehensive vision of the behaviour to have so that the discourse reaches the aims of our religion and is profitable in our relations with non-Muslim people. The discourse must be based, he reminded, on religious principles on the one hand, and ideoligical and cultural requirements of our century on the other hand. It must bear the very message of Islam that is calling people and nations to proximity and banishing the causes of dissension and discord.

The ECFR's scientific review is reflecting the Council's scientific policy; it watches over fulling one of the most important and dangerous gaps in the field of Islamic studies. It tries and publish the researches related to the Council's preoccupations concerning the Muslim presence in Europe as well as the fatwas and decisions expressed after these studies. Since it wants to refer to scholars in this field, the review receives with open arms any scientific research dealing with the ECFR's objectives and respecting its scientific and methodologic requirements, whether it has the same point of view or not. We wish our review to be a space for serious debate that will guide the efforts of Islam, Muslims and non-Muslims, and will do their good.

We have God's satisfaction in view.

The editorial staff

acknowledged by Islamic principles and laws. As far as Dr. Ali Mohiddine Al-Qurdaghi's research is concerned, it has had a pragmatic approach of the procedures linked to arbitration in the banking field in particular. At last, Sheikh Fayçal Al-Maulawi has led a judicial research. He has underlined the juridical aspect as far as its limits, conditions and effects are concerned.

Thanks to this exhaustive work, a practical arbitration list is currently under study in the ECFR so as to be a reference for Muslims before they take legal action. It could be a great step forward in this matter, that could even benefit to non-Muslims.

Another issue is still a point of disagreement in Europe: hallal slaughtering. In this matter, Sheikh Rachid Al-Ghanouchi has led a peculiar study, taking it from a unusual point of view as that is ritual slaughtering or not, that is to say limiting himself to the technical aspect. He has dealt with the issue from a social and economical point of view, showing the impact of hallal meat on social and economical fields. This impact must be taken into account while expressing a fatwa in the matter.

Cloning, and above all human cloning, has taken up great importance on the international scene these last few years. Due to the extreme danger of this technique on human future, Dr. Mohammed Al-Hawari has led a research in which he gives scientific analysis of cloning by exposing its evolution, definition and effects. He has also underlined a theological approach that defines the religious and legal drifts, by distinguishing between cloning belonging to these drifts and cloning not belonging to it, so that the fatwa is based on tangible facts.

As part of the setting of minorities' fatwas' bases, so that it is based on general rules and applied to the peculiarities of the context, Dr. Abdelmajid Najar has led a research called " Towards a Fundamentalist Methodology of the Minorities' Jurisprudence" in

are very different compared to the Muslim countries'. Thus the need for a greater theological and legal wisdom based on a deep research, so that the fatwa fits its purpose and is devoid of unfairness and detriment. Indeed what is more regrettable that fatwas, sometimes imported from outside and that do not take into account the European Muslims' reality and the legal judgements in favour of minorities, doing more harm than good to the Muslim community and to Islam itself.

Like the previous ones, the third issue of the scientific ECFR's magazine follows the same path of the Council, that is to say decisions's taking and fatwas' expressing based on deep researches, while remaining open to other points of view, whatever is their degree of disagreement, providing they produce scientific proof and remain consistent with the conventional norms of scientific research.

Muslims is Europe do not dare to take legal action to have their conflitcs settled, and above all the religious ones. That is why this issue deals for a great part with a series of researches about the question of arbitration, in which Muslims will find what they need as far as religion is concerned on the one hand, and what helps them to remain consistent with the statute law of the country they live in on the other hand. In this matter, the researches of Sheikh Fayçal Maulawi, Dr. Ajeel Al-Nashmi and Dr. Ali Mohiddine Al-Qurdaghi are complementary. They deal with the question of arbitration according to its theological foundations and give an idea on how to adapt it to the legal European reality, so that Muslims can use it to solve their problems.

Even if the issue dealt with by the three scholars has had in common the bases, arbitration and theological provisions, the ways they have chosen to deal with it are different. Dr. Ajeel Al-Nashmi has studied thoroughly arbitration and international judgement, in comparison with international statute law and what is

EDITORIAL

The European Council for Fatwa and Research is accustomed to express its decisions and fatwas on issues that have been seeked after exhaustively and have been then submitted to the Council so as to discuss it fully. When the researches come to a satisfying point, the Council expresses immediately a fatwa, otherwise it postpones its decision until a fully satisfying answer has been found. Thus a two-pages fatwa can require hundreds-of-pages researches as it was the case for the fatwa about the conversion of single women. The numerous researches in this matter are presented in the second issue of the Council's magazine.

Since following such a methodology in the expression of fatwas in general, strictness is all the more required when we handle a fatwa at the European scale. Indeed, the European reality is so complex and diverse that Islam undoubtedly bears its stamp. Moreover, the cohabitation of Islam with a non-Muslim surrounding ruled by non-Muslim laws alltogether press the ECFR to undertake more researches about the European Muslim reality, that is to say its objective conditions and the legal rules linked to it, so that the fatwas that are being to be expressed reach the very goal of our religion and contribute to the blossoming and development of European Muslims.

The Muslim presence in Europe is part of the Muslim presence in the world; it has got the same bases and follows the same rules. However, it has its own peculiarities among what the fact that, on the one hand, its ruling system is a non-Muslim one, and on the other hand that Muslims still are a minority living amidst an overwhelming majority. Moreover, if the fatwa changes according to the time and space, as the scholars defined it long ago, these data

فهرس الموضوعات*

مقدّمة التّحرير 9

البحث الأوّل

مسألة اللّحوم ومصير الأقلية المسلمة في الغرب: الأبعاد الثقافية والاقتصادية

الشيخ راشد الغنوشي

أوّلا: مقدّمة حول أهميّة الموضوع 17
ثانيا: ملاحظات على بحث الأستاذ الهواري 18
ثالثا: أثر الأبعاد الاجتماعيّة الثقافية والاقتصاديّة للتّذكية في حياة الأقلّية المسلمة في الغرب 22
1 . حال المسلمين في بلاد الغرب 22
2 . حال المسلمين بالغرب ومسألة اللّحوم 25
أ . مسألة اللّحوم والهويّة الإسلاميّة 25
ب . البعد الاقتصادي في مسألة اللّحوم 30
ج . مسألة اللّحوم ووصف الكتابيّة 32
الخلاصة 37

البحث الثاني

نحو منهج أصولي لفقه الأقلّيات

أ.د. عبد المجيد النجّار

تمهيد 43
1 . فقه الأقلّيات في التراث الفقهي 45
2 . ضرورة التأصيل لفقه الأقلّيات 48

* رتبت البحوث بحسب الترتيب الهجائي لأسماء الباحثين

3 . المبادئ الموجّهة لتأصيل فقه الأقلّيات 51
أوّلا: حفظ الحياة الدينية للأقلّية المسلمة 51
ثانيا: التطلّع إلى التّعريف بالإسلام 52
ثالثا: التأصيل لفقه حضاري 53
رابعا: التأصيل لفقه جماعي 54
4 . القواعد الأصوليّة لفقه الأقلّيات 55
أ . التكييف الأصولي للقواعد 56
ب . نماذج من قواعد فقه الأقلّيات 59

البحث الثالث

التّحكيم والتّحاكم الدولي في الشّريعة الإسلاميّة

أ.د. عجيل جاسم النشمي

تمهيد 67
المبحث الأوّل: التّحكيم 72
أوّلا: حقيقة التّحكيم 72
ثانيا: مشروعيّة التّحكيم 73
ثالثا: التّحكيم وأشباهه 79
رابعا: شروط التّحكيم والمحكّم 81
خامسا: تنفيذ الحكم 98
المبحث الثّاني: التّحكيم الدولي 101
أوّلا: مفهوم التّحكيم الدولي 102
ثانيا: التّحكيم الدولي والقضاء الدولي 103
ثالثا: محكمة العدل الدولية 105
رابعا: محكمة العدل الأوروبيّة 109
خامسا: اتفاقية نيويورك لسنة 1958 111
سادسا: مركز القاهرة للتّحكيم التجاري الدولي 112
سابعا: محكمة العدل العربيّة 114
ثامنا: محكمة العدل الإسلاميّة 116

تاسعا: القوانين الوضعية والتحاكم الدولي 121
عاشرا: التّحكيم بين المسلمين في البلاد غير الإسلاميّة 134

البحث الرّابع

المبادئ العامّة للتّحكيم في الفقه الإسلامي وكيفية التّحكيم في البنوك الإسلاميّة (العقبات والاقتراحات)

أ.د. علي محيي الدّين القرة داغي

القسم الأوّل: المبادئ العامّة للتّحكيم 139
مقدّمة 139
1 . حقيقة التّحكيم 143
2 . أدلّة مشروعيّة التّحكيم 150
3 . سعة دائرة التّحكيم 152
4 . أركان التّحكيم 153
5 . طبيعة عقد التّحكيم 155
6 . عقد التّحكيم بين الاستقلال والتبعية 159
7 . عقد التّحكيم بين اللّزوم والجواز 163
8 . التّحكيم والقضاء 169
القسم الثّاني: التّحكيم في البنوك الإسلاميّة (العقبات والاقتراحات) 178
أوّلا: بعض مشاكل التّحكيم في البنوك الإسلاميّة 178
ثانيا: بعض التحسينات في العقود لعلاج بعض هذه المشاكل مع مثال 180

البحث الخامس

التّحكيم الشّرعي في بلاد الغرب

الشيخ فيصل مولوي

الفصل الأوّل: التطوّر التّاريخي للتّحكيم وأسباب نجاحه 185
الفصل الثّاني: التّحكيم في الشّريعة الإسلاميّة 187

الفصل الثّالث: تطوّر التّحكيم في ظلّ الشّريعة الإسلاميّة 191
الفصل الرّابع: وجوب التّحكيم على المستطيع في بلاد الغرب 192
الفصل الخامس: أصول التّحكيم 194
الفصل السّادس: المحاكمة أمام الهيئة التّحكيميّة 197

البحث السّادس

الاستنشاخ البشري بين الثّورة العلميّة والضوابط الأخلاقيّة والفقهيّة

د. محمّد الهواري

1. الخلفيّة العلميّة 212
2. ما هو الاستنساخ 217
3. الاستنساخ الجديد 218
4. الفاتنة دوللي: DOLLY 220
5. قرود أوريغون: OREGON 224
6. مزايا وعيوب الاستنساخ الحيواني 225
7. ما بعد دوللي 225
8. الاستنساخ البشري وإمكانية حدوثه 226
9. الخلايا الأرومية: STEM CELLS 229
10. المشكلة الأخلاقيّة 230
11. الاستنساخ البشري لماذا؟ 231
12. مخاطر الاستنساخ البشري 233
13. مواقف الهيئات تجاه أبحاث الاستنساخ البشري 235
14. الاستنساخ والأرأيتيون 236
15. الاستنساخ والأخلاق 240
16. الاستنساخ والفقه الإسلامي 244

المبحث السّابع

خطابنا الإسلامي في عصر العولمة

أ.د. يوسف القرضاوي

مقدّمة 257

تمهيد: مفهوم العولمة وماذا تعني؟ 259

المبحث الأوّل: خطابنا الديني في عصر العولمة 265

المبحث الثّاني: منهج الخطاب الديني كما رسمه القرآن: 269

1. الدعوة واجب كلّ مسلم 270

2. دعوة ربّانية إلى منهج الله 270

3. دعوة المسلمين بأسلوبَيْ الحكمة والموعظة 271

4. حوار المخالفين بالتي هي أحسن 278

المبحث الثّالث: خصائص خطابنا الإسلامي في عصر العولمة: 285

1. يؤمن بالوحي ولا يغيّب العقل 286

2. يحرص على المعاصرة ويتمسّك بالأصالة 296

3. يدعو إلى الروحانية ولا يهمل المادّية 300

4. يتبنّى العالميّة ولا يغفل المحلّية 308

5. يستشرف المستقبل ولا يتنكّر للماضي 312

6. يتبنّى التيسير في الفتوى والتبشير في الدّعوة 317

7. ينادي بالاجتهاد ولا يتعدّى الثوابت 322

8. ينكر الارهاب الممنوع ويؤيّد الجهاد المشروع 331

9. يحفظ حقوق الأقلّية ولا يحيف على الأكثرية 335

10. ينصف المرأة ولا يجور على الرّجل 344

فتاوى وقرارات الدّورة العاشرة 351

أخبار ثقافية علمية 369

Éditorial (باللغة الفرنسية) 381

Editorial (باللغة الانكليزية) 385